MONOGRA
HUMANI

W. K. C. Guthrie

SOFIȘTII

WILLIAM KEITH CHAMBERS GUTHRIE (1906–1981) a urmat studiile clasice la Trinity College, Cambridge. Între 1929 și 1932 a participat la expediția din Asia Mică organizată de Societatea Americană pentru Studii Arheologice, contribuțiile sale în epigrafie fiind incluse în volumul *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*. În 1932 este numit *fellow* titular la Peterhouse, Cambridge. În timpul celui de-al doilea război mondial a activat în cadrul serviciilor britanice de contraspionaj, ajungînd la gradul de maior. După război, revine la cariera didactică, iar în 1952 obține titlul de profesor Laurence de filozofie antică.

În 1956 începe lucrul la monumentala *Istorie a filozofiei grecești pînă la neoplatonicieni*, proiectată inițial în cinci volume. Dar în 1981, cu puțin timp înainte să moară, Guthrie încheiase al șaselea volum, dedicat abia lui Aristotel. *Sofiștii* reprezintă volumul al treilea din *Istorie*. Alte lucrări: *Orpheus and Greek Religion* (1935), *The Greeks and their Gods* (1950), *The Greek Philosophers* (1950).

DONAȚIE
GABRIELA ȘI VIOREL
COLȚESCU

W. K. C. Guthrie

SOFIȘTII

Traducere din engleză de
MIHAI C. UDMA

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
GUTHRIE, WILLIAM KEITH CHAMBERS
Sofiștii / W. K. C. Guthrie; trad.: Mihai C. Udma, -
București: Humanitas 1999
360 p.; 23 cm. - (Monografiile Humanitas)
Tit. orig. (eng): The Sophists
Bibliogr.
Index.
ISBN 973-28-0941-8

I. Udma, Mihai C. (trad.)

14(100+38) Sofism

W. K. C. GUTHRIE
THE SOPHISTS
©Cambridge University Press, 1995

© HUMANITAS, 1999, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0941-8

Lista abrevierilor

Majoritatea lucrărilor citate în text în formă abreviată vor fi ușor de recunoscut sub numele din bibliografie al autorului sau al editorului. Considerăm totuși utilă următoarea listă:

PERIODICE

AJP	*American Journal of Philology*
BICS	*Bulletin of the Institute of Classical Studies* (Londra)
CP	*Classical Philology*
CQ	*Classical Quarterly*
CR	*Classical Review*
GGA	*Göttingische Gelehrte Anzeigen*
HSCP	*Harvard Studies in Classical Philology*
JHI	*Journal of the History of Ideas*
JHS	*Journal of Hellenic Studies*
PCPS	*Proceedings of the Cambridge Philological Society*
REG	*Revue des Études Grecques*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*

ALTE LUCRĂRI

CGF	*Comicorum Graecorum Fragmenta*, editor Meineke
DK	Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*
KR	G.S. Kirk și J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*
LSJ	Liddell, Scott, Jones, *A Greek-English Lexicon*, ediția a IX-a.
OCD	*Oxford Classical Dictionary*
OP	*Oxyrhynchus Papyri*
RE	*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, editori Wissowa, Kroll și alții
TGF	*Tragicorum Graecorum Fragmenta*, editor Nauck
ZN	Zeller-Nestle (vezi bibliografia)

Prefață

Al treilea volum din lucrarea mea *Istoria filozofiei grecești* (*History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1969) a fost împărțit în două părți, intitulate „Lumea sofiștilor" și, respectiv, „Socrate". Publicînd separat cele două părți, editura speră să le facă mai ușor și mai ieftin accesibile. Această carte reproduce prima parte, cu un minimum de modificări necesare pentru a putea apărea ca o lucrare de sine stătătoare. Mențiunile din text cu privire la „vol. I" sau la „vol. II" se referă la primele volume ale *Istoriei*.

Titlul original al primei părți a fost ales pentru a indica faptul că sofiștii nu pot fi înțeleși fără a lua în considerare o serie cuprinzătoare de alți scriitori, și nici separat de climatul general de gîndire de atunci. La jumătatea secolului al V-lea î. Cr., filozofia era ferm orientată spre problemele existenței practice, preocupîndu-se de morală, politică și de originea și scopul societăților organizate, iar cea mai mare dificultate a ei era aceea de a stabili limitele subiectului. Este la fel de valabil și pentru sofiști ceea ce a spus un specialist al secolului al XVIII-lea despre filozofii acelei epoci, anume că „Iluminismul a fost mai mult decît o familie de filozofi, a fost un climat cultural, o lume în care filozofii erau activi, un ferment al revoltelor gălăgioase și al disputelor sobre de idei, o lume asupra căreia încercau să-și impună proiectele"[1]. Sofiștii nu pot fi tratați separat de societatea contemporană lor, separat de oratori și de scriitori ca Tucidide, Euripide, Aristofan, deși, în același timp, trebuie rezistat oricărei tendințe de a permite acestui volum să se transforme într-o istorie a literaturii grecești.

Un autor contemporan a analizat puternica influență pe care a avut-o întotdeauna contactul direct cu marile minți ale Greciei antice. Acestea s-au dovedit, nu doar o dată, a fi surse de inspirație în luptele pentru libertatea politică, în asemenea măsură, încît autoritățile Rusiei țariste, incapabile să înăbușe deplin studiile clasice, au căutat să combată efectul lor revoluționar dirijîndu-le pe făgașul inofensiv al exegezelor de texte

numai din unii autori aleși, împiedicîndu-le să se transforme într-o mult mai periculoasă deschidere către teoria politică a Antichității.[1] Fără să mă abat de la țelurile precise ale unui istoric, să-mi fie permis să sper că niciodată nu va putea fi ruptă legătura ce unește ideile politice și sociale grecești cu echilibrul dintre libertate și ordine caracteristic lumii moderne.

Referirile din text și din note la cărți sînt făcute cel mai adesea în forma unor simple titluri prescurtate, iar pentru articole sînt indicate doar periodicul și data apariției. Amănunte despre cărți, și titlul împreună cu paginile de referință pentru articole, se găsesc în bibliografie. Fragmentele sofiștilor și alte texte în legătură cu ele sînt incluse în lucrarea *Fragmente der Vorsokratiker* a lui Diels și Kranz (abreviat DK). Se găsesc de asemenea în cele patru fascicule ale lui Untersteiner intitulate *I Sofisti*, cu anumite adăugiri, traducerea și comentariile în limba italiană. Acestea sînt menționate aici ca *Sof.*, urmat de numărul fasciculului, în vreme ce traducerea lui K. Freeman în engleză este indicată cu *Sophs*. Textele din secțiunea „A" din DK (*Testimonia*) au numărul precedat de această literă, iar acelea din secțiunea „B", adică citatele din filozofii în discuție, sînt indicate prin „fr." (fragment). Tratatele din Corpusul Hipocratic sînt menționate prin indicarea cărții (cînd sînt mai multe) și a capitolului, urmată peste tot de volumul și pagina ediției Littré. Sper că celor care vor prefera să consulte *Corpus Medicorum Graecorum* (editată prima oară de Heiberg, Leipzig, 1927) — pentru tratatele distincte pe care le cuprinde — nu le va fi greu să găsească pasajele respective.

Traducerile din clasici, ca și cele din moderni, sînt ale mele; acolo unde folosesc alte traduceri, menționez autorul.

Downing College, Cambridge — W.K.C.G.
Martie 1971

Nota traducătorului

Citatele grecești redate de autor în engleză au fost preluate de noi după traducerile respective în limba română, cu excepția locurilor unde autorul are o interpretare personală a textului grec, pe care își bazează și comentariile, sau a celor pentru care nu am găsit o traducere publicată în limba română. Lucrările folosite sînt următoarele:

Aristotel, *Metafizica*, Editura Academiei RSR, București, 1965

Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1968

Aristotel, *De Anima*, Editura Științifică, București, 1996

Aristotel, *Fizica*, Editura Științifică, București, 1966

Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, Editura Academiei RPR, București, 1963

Eschil, *Rugătoarele*, *Perșii*, *Șapte contra Thebei*, *Prometeu înlănțuit*, traducere de Alexandru Miron, Editura Univers, București, 1982

Euripide, *Bacantele*, *Alceste*, *Ciclopul*, traducere de Ștefan Bezdechi, Cultura Națională, București, 1925

Euripides, *Herakles*, *Fenicienele*, *Rugătoarele*, *Ion*, traducere de Alexandru Miron, Editura Univers, București, 1992

Herodot, *Istorii*, vol. I–II, Editura Științifică, București, 1964

Platon, *Opere*, vol. I–VII, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975–1993

Platon, *Legile*, Editura IRI, București, 1995

Sofocle, *Aias*, *Trahinienele*, *Electra*, *Filoctet*, *Oedip rege*, *Oedip la Colonos*, *Antigona*, traducere de George Fotino, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969

Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, Editura Univers, București, 1987

Filozofia greacă pînă la Platon, (abreviat FGP în text), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979

*** *Pagini alese din oratori greci*, vol. I–II, Editura pentru Literatură, București, 1969

I

INTRODUCERE

A descrie înseamnă a alege; a alege înseamnă a evalua; a evalua înseamnă a critica.

GOULDNER, *Enter Plato*, 168

Filozofii presocratici erau preocupați în mare măsură de probleme despre care se poate spune că au fost de mult rezolvate și că prezintă acum doar un interes pur istoric. Dacă Pămîntul este rotund sau plat nu mai constituie un subiect de dezbateri, iar dacă vrem să descoperim originea și alcătuirea stelelor, este greu de crezut că ne vor putea ajuta speculațiile lui Xenofan sau ale lui Anaxagoras. O dată cu schimbarea intervenită în filozofia secolului al V-lea, sîntem introduși în dezbaterea unor probleme care sînt la fel de relevante acum ca atunci cînd au fost ridicate de sofiști. Orice am crede despre mișcarea sofistică, trebuie să fim cu toții de acord că (după cum se exprimă Alban Lesky în a sa istorie a literaturii grecești) nici o altă mișcare intelectuală nu poate fi comparată cu ea în ceea ce privește trăinicia consecințelor și că problemele pe care le-au pus sofiștii nu au fost niciodată lăsate să cadă în desuetudine în istoria gîndirii occidentale, pînă în zilele noastre.[1] Aceasta reiese cu claritate din multe scrieri recente despre acea epocă, în care chiar cărturari de profesie prezintă opoziția dintre punctele de vedere sofistice și cel platonic într-un spirit nu atît de cercetare istorică obiectivă, cît de vehement partizanat. Este dificil să rămîi imparțial atunci cînd dezbați probleme care sînt de o importanță atît de vitală pentru menținerea valorilor civilizației contemporane.

În ciuda mutării interesului dinspre fenomenele naturii spre problemele omului, se manifestă totuși o continuitate pe teme esențiale între tradiția presocratică și febra intelectuală provocată de sofiști. Și pe presocratici i-a preocupat relația dintre natura realității și fenomenele sensibile. Problema legăturii dintre realitate și aparență rămîne esențială și constituie, într-o formă sau alta, dezacordul fundamental dintre filozofiile rivale. Avem, pe de o parte, un complex de idei al căror temei poate fi cu larghețe rezumat în termeni ca empirism, pozitivism, fenomenalism, individualism, relativism și umanism. Aparențele se modifică

în mod constant, de la o clipă la alta și de la o persoană la alta, și constituie singura realitate. Aceasta duce în morală la „etici circumstanțiale", care pun accentul pe utilitatea de moment și pe neîncrederea în legile sau principiile universale și eterne. Legile și principiile ar fi valabile doar instituite de o putere divină, însă credințele religioase, împreună cu multe alte tradiții nepuse la îndoială pînă atunci, erau contestate pe temeiul că nu există dovezi sigure care să le susțină. La rîndul său, acestei concepții i se opune încercarea de a întări prin argumente filozofice credința în repere absolute și în adevăruri eterne și neschimbătoare, a căror existență este mai presus și neafectată de fenomenele sensibile și de acțiunile și evenimentele particulare. Aceasta ar putea fi numită (folosind tot termeni expresivi, dar încă nedefiniți) absolutism, idealism sau transcendentalism. Prima perspectivă este ilustrată de afirmațiile lui Protagoras — cel dintîi și cel mai mare dintre sofiști — că omul este măsura tuturor lucrurilor și că existența zeilor este o presupunere nedemonstrabilă. Cea de a doua își are originea în învățăturile lui Socrate, dar culminează mai tîrziu în teoria platoniciană a ideilor, conform căreia concepte ca dreptate sau frumusețe, ca și identitate, egalitate și multe altele, există separat de spiritul uman, ca principii autonome și neschimbătoare, la care percepțiile și acțiunile oamenilor pot și trebuie să se raporteze. Acesteia i se potrivește în mod firesc o concepție asupra lumii ca produs al inteligenței divine.

Este remarcabil cît de multe controverse despre care se poate crede că țin de etică sau de politică — și deci că tratează probleme pur practice — depind de fapt de probleme filozofice mult mai profunde. Ceea ce nu este mai puțin adevărat chiar dacă oamenii de acțiune care le pun în practică pot să nu fie întotdeauna conștienți de aceasta; însă adesea legătura dintre ele este făcută în mod absolut conștient. Teoriile politice și morale, teoriile generale despre natura umană, metafizica și epistemologia nu pot fi separate. Pot exista diferențe politice de suprafață cu privire la valorile relative ale monarhiei și republicii, democrației și totalitarismului, și poate fi pusă problema generală dacă puterea supremă trebuie să aparțină unui singur om, unei elite aristocratice sau întregului popor. Întrebări cu privire la sclavie și la abolirea ei, la regimul colonial sau la relațiile interrasiale pot pretinde o rezolvare imediată. Însă la baza lor, rămînînd totuși în plan uman, se află idei mult mai abstracte și mai teoretice, care ridică întrebări fundamentale în legătură cu natura umană. Sînt toți oamenii egali în mod natural? Este existența conducătorilor și a celor supuși, a stăpînilor și a slugilor, doar o problemă de acord practic între ei, ori este întemeiată pe diferențe naturale de neeradicat? Studiind diferitele răspunsuri care au fost date acestor întrebări, istoricul va

descoperi că ele se întemeiază pe un al treilea nivel, încă mai profund. Ele se bazează pe presupoziții cu privire la natura realității și la procesele din univers care determină poziția omului în cadrul lui, ca și pe problema opoziției dintre autoritatea divină și hazard, într-un cosmos ale cărui componente fie sînt organic interrelaționate, fie sînt reunite la întîmplare și fără legătură între ele.

Un bun exemplu ne este oferit de războiul civil din Anglia secolului al XVII-lea. Aparent este o luptă politică dintre două facțiuni rivale — Regele și Parlamentul — în privința cui trebuie să guverneze. În subsidiar se punea problema dacă oamenii sînt, în mod natural sau prin voința divină, împărțiți în clase inferioare și clase superioare, iar aceia care credeau că da își bazau convingerea pe existența unei organizări ierarhizate caracteristice întregii naturi. Deasupra se află Dumnezeu, conducătorul suprem, căruia îi urmează îngerii, apoi omul, care este, la rîndul lui, stăpîn peste animale, sub care se află plantele și lumea neînsufletită, la nivelul cel mai de jos. Însuși Dumnezeu a statornicit existența unor categorii inferioare și superioare ale ființei, și a dorit ca un model similar să fie folosit de societatea umană. Aprobarea finală a monarhiei absolute stă în chiar hotărîrea divină. Principiile creștine, despre care majoritatea dintre noi credem astăzi că propovăduiesc egalitatea tuturor oamenilor în fața lui Dumnezeu, erau pe atunci invocate pentru a demonstra exact teza opusă.[2]

Aici se face apel la analogia dintre microcosmos și macrocosmos, dintre ordinea din societatea umană și ordinea naturală, implicînd concepția că universul este o creație divină și un organism solidar, concepție cu rădăcini istorice care duc pînă la Platon și chiar mai departe. La fel de adînc înrădăcinată în gîndirea greacă era filozofia opusă, care-și afla expresia politică în ideea contractului social, susținută de Locke și de alții. Relațiile dintre conducători și supuși se bazează pe acceptarea acestui contract, care impune obligații ambelor părți. Nu este vorba de o hotărîre divină, ci doar de un acord între oameni, iar un popor are dreptul să înlăture un conducător care îl încalcă, după cum și conducătorul poate pedepsi cetățenii care nu se supun legilor în care se concretizează acest acord. Pentru umanismul sofiștilor greci, după cum vom vedea, era fundamentală ideea legii doar ca acord instituit de oameni și supus prin învoială modificărilor, și ea a fost atacată de Platon, pentru care dreptatea și legea există în sine, iar tot ceea ce putem face este să încercăm să le reproducem, pe cît posibil, în relațiile dintre noi. Pentru o paralelă ulterioară poate fi citat Hugo Grotius, pentru care „platonismul dreptului natural modern și-a găsit cea mai desăvîrșită expresie... În decretarea diverselor sale legi pozitive, legislatorul urmează o normă

validă absolut universal, care este exemplară pentru el ca și pentru orice altă voință"[3]. Platon spunea că sofiștii consideră în mod greșit natura ca opusă legii, căci natura însăși, fiind rezultatul unui proiect rațional, este întruchiparea supremă a legii și a ordinii.

În epistemologie, filozofia Unului, inițiată de Parmenide și dezvoltată de Platon, manifestă o încredere nelimitată în puterea rațiunii umane, care, pentru Platon, se bazează pe identitatea esențială a rațiunii la om și la divinitate. Parmenide respingea în întregime simțurile, iar Platon nu le va acorda un rol mai însemnat decît acela de punct de plecare pe care spiritul trebuie să-l depășească în grabă. Dacă li se dă prea multă importanță, ele pot deveni doar un obstacol în calea înțelegerii realității. Nu este cunoaștere decît ceea ce e absolut și universal, iar pentru a ajunge la o astfel de cunoaștere este necesară transcenderea experienței, străpungerea vălului reprezentat de simțuri și revelarea adevărurilor înțelepciunii aflate latent în suflet, căci esența nemuritoare a acestuia avusese deja viziunea lor directă, înainte de a pătrunde în corp.

Reapariția, mai tîrziu, a acestei concepții este sugestiv ilustrată de un pasaj din lucrarea *Order, Empiricism and Politics* a lui W.H. Greenleaf (pp. 276 și urm.), în care prezintă raționalismul din Anglia secolului al XVII-lea:

> Filozofii raționaliști ai vremii... împărtășeau multe caracteristici de gîndire cu tradiția empirică, dar punctele lor de vedere erau fundamental opuse principiilor acesteia. Deși empiristul recunoștea importanța facultății rațiunii și avea mare încredere în capacitatea ei de a înțelege realitatea lucrurilor, el punea totuși accentul mai întîi pe necesitatea de a întemeia procesul raționării pe fundamentul solid al experienței. Prima cerință a metodei sale inductive era obținerea unor date de experiență certe. Pe de altă parte, raționalistul tindea să accentueze doar importanța rațiunii și să susțină că memoria și imaginația, departe de a ajuta la înțelegerea realității, împiedică obținerea acesteia. Informațiile furnizate de simțuri erau, prin urmare, neclare, nesigure și înșelătoare, și doar prin transcenderea experienței la nivelul cel mai înalt al rațiunii puteau fi obținute concluzii neîndoielnice. Rațiunea era o facultate înnăscută, o lumină lăuntrică pe care Dumnezeu a pus-o în fiecare om, El fiind astfel garantul compatibilității dintre ea și adevărul creației Sale. Rațiunea își era sieși suficientă, în sensul că doar intuițiile sale ofereau înțelegerea clară și precisă caracteristică adevăratei cunoașteri și esențială pentru aceasta. La fel ca rațiunea empirică, ea analiza și descompunea lucrurile în „naturi" fundamentale, dar acestea nu erau simple nume (ca pentru empiriști), ci idei reale, absolute.

Această relatare provine din surse din Anglia acelei vremi, dar originea ei este evidentă oricărui cititor al lui Platon; căci, deși autorul îl indică pe Descartes ca fiind exemplar pentru astfel de idei, cu viziunea

sa asupra „științei matematice universale", raționaliștii secolului al XVII-lea aveau de asemenea propriile lor cunoștințe despre Platon, pe care, fără îndoială, îl priveau ca pe întîiul lor precursor. Din lucrările acestuia nu lipsește, evident, ideea matematicii ca model al unei științe raționale exacte. Filozofia platoniciană este aceea despre care Macauly spunea cu îndreptățire că a dominat gîndurile oamenilor pînă cînd Francis Bacon le-a îndreptat într-o nouă direcție.

Concepția empiristă are o perspectivă mult mai modestă asupra facultăților umane. Îndoieli cu privire la capacitatea înzestrărilor noastre de a ajunge la adevăr s-au făcut auzite mai întîi în context religios, prin contrast cu claritatea viziunii divine[4], însă la unii filozofi ionieni — precum Anaxagoras și Democrit — se observă mai degrabă modestia spiritului științific. În clipele sale de pesimism, Democrit credea că „nu știm cu adevărat nimic, căci adevărul este în adîncuri" și că „fie nimic nu e adevărat din cele ce percepem, fie adevărul ne rămîne ascuns". El nu este totuși un sceptic absolut.[5] Simțurile ne dau o imagine falsă a realității, iar minții nu-i este ușor să sondeze această „cunoaștere bastardă", dar, cel puțin pentru el, există o realitate în spatele aparențelor, indiferent dacă putem sau nu să o înțelegem pe deplin. Unii sofiști însă au renunțat chiar și la această teză, în favoarea unui fenomenalism radical. Pentru progresul gîndirii științifice, cu greu putea fi atunci de ajutor un asemenea scepticism radical precum cel proferat de Protagoras și de Gorgias. Acesta era o reacție violentă la raționalismul extrem al eleaților, dar drumul gîndirii libere, în orice formă a ei, fusese deja deschis de filozofii ionieni, prin agnosticism religios sau necredință, prin respingerea cauzelor finale și a umilinței în fața măreției problemelor cosmice, comparate cu slăbiciunea sensibilității umane. Și aceste idei au corespondențe în alte epoci, inclusiv în cea actuală. În ce privește avîntul spiritului științific renascentist, nu e nevoie de o aprofundare a scrierilor acestei perioade pentru a observa legătura deschis recunoscută cu filozofii greci. Impulsionarea metodelor empirice și a întregului mod empirist de gîndire vine deopotrivă din reînvierea culturii grecești și din progresele cunoașterii acelei epoci. Un întemeietor al științei experimentale cum este Francis Bacon știa bine că cele două școli adverse de gîndire din vremea sa reflectau un conflict de idei asemănător din Antichitate. De exemplu, scrie în *De Augmentis Scientiarum:*

> Din acest motiv, filozofia naturii a lui Democrit și a altora, care au eliminat divinitatea și rațiunea de la originea lumii, au atribuit alcătuirea universului unei infinități de încercări și experimente ale naturii (pe care ei le numesc întîmplare sau destin) și au încredințat necesității originea lucrurilor particulare, fără intervenția cauzelor finale, această filozofie deci

îmi pare (atît cît se poate presupune din fragmentele rămase de la ei) a se afla, în ceea ce privește cauzele fizice, pe fundamente mult mai solide, și a fi pătruns mult mai adînc în tainele naturii decît filozofiile lui Platon și Aristotel; și aceasta din singurul motiv că ei nu și-au irosit gîndirea asupra cauzelor finale, pe cînd Platon și Aristotel le-au invocat cu fiecare ocazie.[6]

Kathleen Nott nu este onestă față de Bacon cînd îi atribuie lordului Russell observația că în gîndirea europeană sînt două direcții principale de dezvoltare ce provin de la greci, cea idealistă și cea empiristă, una începînd cu Platon, iar cealaltă cu Democrit. Ca mulți alții de la Bacon încoace, ea este partizană: „În ansamblu, cuceririle umaniste își au originea în concepțiile empiriste, pe cînd cele cu caracter antiumanist pot fi puse în legătură cu diverse forme ale idealismului filozofic."[7]

Empirismul și scepticismul sofiștilor poate fi cel mai bine înțeles prin contrast cu adversarul lor cel mai redutabil, idealismul lui Platon.[8] Dar aici intervine direct o dificultate în studierea gîndirii sofistice: sofiștii sînt în aceeași situație ca presocraticii, fiind necesară reconstrucția ideilor unor oameni ale căror scrieri nu ni s-au păstrat, iar cea mai bogată sursă de informații este chiar Platon, adversarul lor filozofic. În același timp, talentul lui dramatic prin care le prezintă personalitatea și dialogurile, ca și veritabilul farmec al scrierilor sale (poate niciodată sau rareori egalat de alți filozofi), ne lasă o impresie de neșters. Secolul nostru a adus o controversă deosebit de violentă în ce privește onestitatea descrierii lui Platon și în ce privește meritele relative ale celor două moduri de a vedea lumea.

Pînă destul de recent, opinia dominantă, aceea în care s-au format cercetătorii din generația mea, a fost că Platon avea dreptate în disputa sa cu sofiștii. El era ceea ce pretindea că este — adevăratul filozof, sau iubitorul de înțelepciune —, pe cînd sofiștii erau superficiali, distructivi și, mai rău, practicau deliberat înșelăciunea prin folosirea sofismelor, în sensul modern al termenului. Din deceniul al patrulea a apărut totuși o mișcare puternică de reabilitare a sofiștilor și a gînditorilor înrudiți cu ei, drept promotori ai progresului și ai iluminării, și o reapreciere a lui Platon ca reacționar fanatic și totalitarist, care a asigurat eliminarea scrierilor sofiștilor prin ponegrirea reputației acestora. Karl Popper i-a botezat „marea generație", și la ei se referă în principal titlul cărții profesorului Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, pentru care sofiștii reprezintă vîrful de lance al gîndirii liberale și democrate în Grecia, covîrșiți însă de puternicele forțe care au fost Platon și Aristotel.[9] În 1953, cercetătorul american R. B. Levinson putea să spună cu tristețe că „azi, prietenii lui Platon se găsesc mai ales printre acei învățați (și printre amicii și discipolii lor) a căror viziune despre el a

anticipat ascensiunea nazismului". Este adevărat că un imbold puternic i-a fost dat acestei mișcări de apariția în Europa a guvernărilor totalitare și de al doilea război mondial, și este într-adevăr tulburător să afli că țelul partidului nazist din Germania — așa cum este prezentat în programul său oficial — era acela de a crea „gărzi în cel mai înalt sens platonician". Alte atacuri au venit din partea psihanalizei, care îl vedea pe Platon ca pe un homosexual împovărat de sentimentul vinovăției, cu o tendință de neînfrînt spre dominație.[10]

Așa cum am încercat să arăt, astfel de controverse duc totuși mai în profunzime, dincolo de evenimentele contemporane și de teoriile la modă, iar dezacordul cu privire la modul în care îi prezintă Platon pe sofiști este de fapt mai vechi decît par să-și amintească unii dintre participanții la dispută, din ambele tabere. Problema a fost dezbătută energic și temeinic începînd de la jumătatea secolului al XIX-lea. Zeller a fost probabil ultimul care susținea fără nici o reținere, în prima ediție a *Istoriei* sale (1844–1852), că pînă și învățăturile celor mai buni dintre sofiști ajung în cele din urmă să reducă totul la probleme de preferințe și prejudecăți individuale și să transforme filozofia dintr-o cale de căutare a adevărului într-un mijloc de satisfacere a egoismului și a vanității. Singura ieșire ar fi fost încercarea lui Socrate de a căuta să stabilească rațional temeiuri mai adînci și mai sigure atît pentru cunoaștere, cît și pentru moralitate (ZN, 1439). Această perspectivă a fost deosebit de puternic susținută în Germania. Grote i s-a opus în influentul capitol al LXVII-lea din *Istoria Greciei*. El deplînge faptul că istoricii germani ai filozofiei „au închipuit un monstru numit « Die Sophistik », despre care spun că a otrăvit și a slăbit caracterul moralității ateniene prin învățături stricate". Grote a fost utilitarist și democrat, într-o perioadă în care, descriind ascensiunea democrației ateniene, era silit să observe că „cei mai mulți cititori moderni nu văd cu ochi buni democrația"[11]. Faptul că i-a apărat pe sofiști a fost salutat de Henry Sidgwick, în 1872, ca o „descoperire istorică de cea mai mare însemnătate", acesta rezumînd în următoarele cuvinte părerea obișnuită despre sofiști:

> Ei erau un grup de șarlatani care au apărut în Grecia în secolul V și au agonisit averi speculînd credulitatea publicului: pretindeau că sînt profesori de virtute, dar în realitate predau arta discursului înșelător și propagau în același timp doctrine practice imorale. Gravitînd spre Atena ca înspre Prytaneionul Greciei, ei au fost întîmpinați și înfrînți acolo de Socrate, care a arătat cît de găunoasă e retorica lor, a demontat stratagemele lor de eschivare de la răspunsuri și a apărat cu succes principii etice solide împotriva sofisticăriilor lor dăunătoare.

Totuși, Sidgwick nu era întru totul de acord cu Grote. La afirmația acestuia că puține personaje istorice au fost atît de aspru tratate ca așa-numiții sofiști, el ripostează: „Au avut în timpul vieții lor mai mult succes decît meritau, iar mulți oameni mai valoroși decît ei au fost tratați mai rău de posteritate." Principala critică a lui Sidgwick era aceea că, în nerăbdarea sa de a face dreptate sofiștilor, Grote a exagerat partizanatul lui Platon. Conform lui Grote, Platon

> nu numai că a sustras acestui nume semnificația lui general admisă, pentru a-l aplica anume oponenților săi, profesorii remunerați, dar i-a și atașat, în mod intenționat, atribute denigratoare care nu aparținuseră semnificației inițiale și recunoscute, și care erau cu totul distincte de vagul sentiment de antipatie asociat lui, deși grefate pe el.

Sidgwick spune că este necesară și îndreptățită reacția împotriva unor comentatori de genul lui Stallbaum, care „îl tratează pe autorul respectiv de parcă ar relata stenografic niște dialoguri reale", totuși „se simte că umorul ironic al lui Platon era întotdeauna echilibrat de uluitoarea versatilitate a simpatiei sale intelectuale față de ei".[12] Jowett a publicat și el o critică judicioasă asupra lui Grote, în introducerea la traducerea pe care a făcut-o *Sofistului* lui Platon (1871), în care susține că se prea poate ca principalii sofiști să fi fost oameni de valoare și onorabili, dar că proasta lor reputație era deja răspîndită printre atenieni, din mai multe motive (pentru că erau străini, adunaseră mari averi, tulburau mințile fragede și așa mai departe), și nu a fost nicidecum o invenție a lui Platon.[13] O altă apreciere asemănătoare întîlnim într-un lung și bine cumpănit eseu al lui Sir Alexander Grant. Concluzia sa este că Grote a reușit să respingă precedentele acuzații generale asupra sofiștilor, dar chiar și așa ei nu erau nici cu totul de neînvinuit din punct de vedere moral, nici pe deplin satisfăcători din punct de vedere filozofic, prin urmare „imaginea subtilă și plină de discernămînt în care i-a prins Platon" nu merită dezaprobarea cu care a tratat-o Grote.[14]

Citindu-i pe acești învățați ai unei generații trecute, poți fi ispitit să rămîi printre ei și să-i citezi pe larg. Nu asta ne-am propus aici, dar este totuși important de arătat că portretul pe care l-a făcut Platon sofiștilor, atît de fierbinte discutat în zilele noastre, a fost temeinic și judicios pus la încercare de marii victorieni, dintre care mulți nu erau doar rafinați învățați, ci și oameni de afaceri cu experiență în politică, în învățămînt și în alte domenii.[15] Inutil să spunem că opiniile lor personale, politice și filozofice, le-au afectat concluziile la care au ajuns, așa cum s-a întîmplat și în cazul succesorilor lor. Karl Joël observa în 1921 (*Gesch.* 674 și urm.) cum s-au mobilizat pozitiviștii în sprijinul sofiștilor, mai

ales în Anglia, de la Grote și Lewes încoace. Theodor Gomperz (sub influența lui Grote), Laas și Nietzsche, în perioada sa pozitivistă, au făcut același lucru în Germania. La prima vedere este mai surprinzător că Joël le alătură acestora „intelectualismul hegelian", care i-a salutat ca „maeștri ai gîndirii reflexive" și care „înțelegea și justifica totul din perspectiva sa asupra filozofiei istoriei". Pe de altă parte, o dată ce istoria s-a desfășurat așa cum s-a desfășurat, era inevitabil ca Platon să sufere acum din cauza generoaselor elogii pe care i le-au acordat unii comentatori englezi de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Oricît de liberali au fost ei în convingerile lor personale, au putut totuși, sub influența a ceea ce Havelock a numit „școala neoidealismului de la Oxford", să-l vadă pe Platon ca pe un liberal victorian asemenea lor. Este oarecum îndreptățită afirmația lui Havelock (*Lib. Temper*, 19) că la cel puțin unul dintre acești scriitori „expunerea pare a fi o fervență apologie" și că „naturaliștii și materialiștii, sofiștii și democrații sînt tratați doar ca niște voci firave și zadarnic protestînd din culise". Era inevitabilă o reacție într-o Europă cuprinsă de deziluzii și bine zdruncinată de secolul nostru. Sper ca în paginile următoare să explic conflictul intelectual din secolele al V-lea și al IV-lea î. Cr., pe cît posibil în lumina surselor de atunci, și să arăt cum a luat naștere din crizele și din necesitățile educaționale și sociale ale vremii. Nu trebuie să ne temem că prin aceasta va fi diminuată atracția lui intrinsecă sau relevanța sa neîntreruptă.

II

TEMELE ARZĂTOARE ALE ZILEI

Am schițat în volumul al doilea (cap. VI) atmosfera spirituală a secolului al V-lea, cu deosebire la Atena, și efectul pe care l-a avut în cîteva domenii diferite înlocuirea cauzelor divine cu cele naturale. Voi încerca în acest capitol să schițez principalele motive și trăsături ale acestei perspective schimbate, înainte de a trece la analiza semnificației sofisticii și la cercetarea în detaliu a fiecărui subiect în parte.

Determinarea cauzelor unei revoluții intelectuale este întotdeauna o întreprindere dificilă, iar atunci cînd foarte multe lucruri se întîmplă la un loc, nu este întotdeauna ușor să distingi cauza de efect. Cîteva pot fi însă menționate ca aparținînd mai degrabă primei categorii. Sîntem obligați să înlăturăm, pe temeiuri cronologice, presupunerea că toți „presocraticii", și în particular ionienii, ar fi putut să aibă pondere în modelarea gîndirii sofiștilor. Dacă există o legătură cauzală între ideile lui Democrit și cele ale lui Protagoras și Gorgias, este mai probabil să fie de la cei din urmă la cel dintîi. Pe de altă parte, nu poate fi negată influența eleaților asupra lui Protagoras și a lui Gorgias, ca și cea a lui Heraclit asupra lui Protagoras, iar despre Gorgias se spune că a fost discipol și adept al lui Empedocle.[1] Una dintre cele mai puternice influențe în favoarea umanismului este de găsit în teoriile despre originile naturale ale vieții și ale societății, idee care caracteriza gîndirea ioniană, începînd cu Anaximandru. Viața, incluzînd-o pe cea umană, era rezultatul unui fel de fermentații produse de acțiunea căldurii asupra materiei umede ori aflate în putrefacție, iar grupurile sociale și politice erau alcătuite prin înțelegeri, ca fiind singurele forme eficiente de protecție a omului împotriva naturii nonumane. Chiar și cosmogoniile au ajutat la izgonirea din lume a factorilor divini, nu pentru că ele puneau mai degrabă accentul pe evoluție decît pe geneză — ideea creației divine nu a fost niciodată importantă în religia greacă —, ci pentru că împiedicau în mai mare măsură obiceiul grecilor de a vedea divinități sau semidivinități peste tot

în natură. A fost o lovitură pentru religie atunci cînd s-a afirmat că pînă și stelele și soarele erau nori aprinși sau stînci smulse de pe pămînt și așezate pe orbită de vîrtejul cosmic. Zeii olimpieni, chiar dacă nu au creat lumea, aveau totuși controlul ei, dar teoriile filozofilor naturii nu i-au lăsat lui Zeus nici un rol de jucat în producerea ploii, a tunetului și a fulgerului, nici lui Poseidon în grozăvia cutremurelor de pămînt.[2]

În măsura în care noua gîndire a fost o reacție la interesul asupra naturii exterioare și o concentrare pe problemele umane, presocraticii au contribuit la ea prin ceea ce trebuie să fi părut în ochii multora că erau *greșelile* lor. În cele din urmă, lumea experienței sensibile și impactul ei asupra oamenilor sînt cele pe care aceștia trebuie să le înțeleagă pentru a duce o viață plină de mulțumiri și fericită. Aceasta este pentru cei mai mulți dintre noi „lumea reală", cu toate că filozofii, chiar departe unii de alții, cum erau Parmenide și Democrit, i-au negat în diferite moduri realitatea și au subminat mărturia simțurilor. La întrebarea simplă a omului dacă își poate crede propriilor săi ochi, răspunsul lor era un categoric nu. Pentru primul, mișcarea și schimbarea erau în egală măsură iluzii și „ceea ce este" era un întreg imuabil, iar pentru celălalt singurele lucruri reale erau atomii, cărora le nega în mod expres orice calitate sensibilă. Caracterul speculativ al acestor teorii le făcea foarte vulnerabile, și Gorgias era capabil să folosească în mod ingenios argumente de tip eleat pentru a demonstra chiar contrarul concluziei eleate: nu „este ceea ce este", ci ceea ce este nu este, și nimic nu există (vezi pp. 158 și urm. mai jos). În afara faptului că erau străini, presocraticii au fost discreditați și de contradicțiile dintre ei. Fiecare credea că el este cel mai aproape de adevăr, dar existau oare temeiuri sigure pentru a-l crede mai degrabă pe unul decît pe altul? Și acest argument a fost folosit de Gorgias, pentru care presocraticii, la fel ca oratorii, erau simpli maeștri ai artei persuasiunii verbale.[3]

Adesea este invocată drept cauză a noului umanism lărgirea orizonturilor prin creșterea contactelor cu alte popoare, prin intermediul războaielor, al călătoriilor și al noilor colonii. Acestea au făcut tot mai evident faptul că tradițiile și principiile de comportament care erau înainte acceptate ca absolute și universale, și de origine divină, aveau de fapt un caracter local și relativ.[4] Obiceiuri care pentru greci erau blestemate și dezgustătoare, precum căsătoria între frate și soră, puteau fi considerate, printre egipteni și în alte părți, ca normale și chiar recomandate de religie. Istoria lui Herodot este tipică pentru mijlocul secolului al V-lea în ceea ce privește entuziasmul cu care aduna și descria obiceiurile sciților, perșilor, lidienilor, egiptenilor și ale altora, și prin modul în care evidenția deosebirea acestora de obiceiurile grecești.

Dacă toți oamenii, spune el, ar fi rugați să spună care sînt cele mai bune legi și obiceiuri, fiecare le-ar alege pe ale sale. Herodot ilustrează aceasta prin povestea care spune că Darius a chemat la curtea sa niște greci și niște indieni și i-a întrebat mai întîi pe greci ce i-ar putea face să accepte să-și mănînce părinții care au murit. Cînd aceștia au răspuns că n-ar face așa ceva pentru nimic în lume, Darius s-a întors spre indieni (care aparțineau unui trib ce obișnuia să mănînce trupurile părinților morți) și i-a întrebat dacă există ceva care i-ar putea convinge să-și ardă părinții (așa cum făceau grecii). Aceștia au strigat vehement la simpla pomenire a unei astfel de impietăți.[5] Și Euripide observă că incestul este practicat printre alte popoare decît grecii „și nici o lege nu-l interzice" (*Andr.* 173–176), și i-a șocat pe mulți făcînd un personaj să spună, tot cu referire la incest, că nici un comportament nu este rușinos dacă nu le pare astfel celor care îl practică (fr.19).[6]

Pot fi date multe exemple de acest fel, dar n-ar trebui uitat că legăturile dintre greci și barbari erau mult mai vechi. Grecii ionieni de pe coasta Anatoliei fuseseră de secole în contact direct cu orientalii, iar progresul lor intelectual datorează mult izvoarelor străine. Comerțul și colonizarea i-au dus pînă în Marea Neagră și în Mesopotamia. Colonia milesiană Naucratis fusese întemeiată în Egipt încă din secolul al VII-lea.[7] Relatările despre vizitele printre egipteni și caldeeni ale primilor filozofi și înțelepți, ca Solon, sînt demne de o deplină încredere. Același lucru poate fi spus și despre efectul sistematizării legilor. Acceptarea fără murmur a legilor și obiceiurilor, ni se spune, nu mai era posibilă o dată cu apariția activității legislative. „Un cod de legi stabilit de un legislator uman al cărui nume era cunoscut... nu mai putea fi acceptat ca înainte, ca o componentă a eternei stări de lucruri." Astfel prezintă situația Burnet (*T.to P.*, 106), iar încercarea lui Protagoras de a stabili legi pentru Thurioi în 443 este uneori citată ca un exemplu relevant. Dar numele pe care le menționează Burnet sînt Zaleucos, Charondas și Solon, iar activitatea acestora cu greu poate fi considerată răspunzătoare de apariția noilor teorii care negau aprobarea legilor de către religie, în perioada care a urmat războaielor cu Persia. Grecii mai văzuseră dezbateri ale legilor mult înainte de asta, și totuși continuaseră să le atribuie indicațiilor lui Apollo, care îi dădea legislatorului recomandări prin oracolul său din Delfi.[8] Cauzele respingerii raționale a tradiției, care a marcat mijlocul secolului al V-lea, erau extrem de complexe și, chiar dacă acest amestec inflamabil poate fi analizat, rămîne dificil de înțeles de ce scînteia l-a aprins tocmai atunci.[9]

Neîndoielnic că succesele grecilor împotriva barbarilor le-au oferit o enormă încredere în sine și mîndrie în ceea ce privește realizările lor.

Deși opinia publică era încă dispusă să aplece urechea la povești despre intervenția personală a zeilor sau a eroilor la Marathon și în alte părți, era puternic — mai ales printre atenieni — sentimentul că reușitele au fost doar ale lor. Atenienii au fost conducătorii rezistenței grecești și duseseră greul luptei împotriva atacului perșilor, iar conștiința puterii lor s-a dezvoltat într-un îndemn de a-i domina pe ceilalți și de a-i transforma în supuși pe aliații lor de odinioară. Așa cum arată Tucidide în dialogul melian, dacă ar fi fost întrebați cu ce drept făceau asta, ei ar fi răspuns că este o „lege a naturii" ca aceia mai puternici să facă ceea ce le stă în putere, iar cei slabi să se supună (pp. 75 și urm. mai jos).

Această conștiință a puterii era sprijinită din altă direcție și de un nou accent pus pe triumful ingeniozității umane și al tehnicii. Se presupune cu prea mare ușurință că grecii, în totalitatea lor, credeau într-un ideal de cunoaștere de dragul cunoașterii, separat de obiective practice, și că disprețuiau artele utile. Există o anumită îndreptățire în afirmațiile mai recente că această generalizare provine din obiceiul academic de a se bizui în mod exagerat pe Platon și pe Aristotel ca reprezentativi pentru spiritul grec. În secolul al V-lea realizările practice ale rasei umane erau tot atît de admirate ca și înțelegerea universului. Stadiile progresului material al omului erau celebrate, de exemplu, de toți cei trei mari tragici, ca și de filozofi ca Anaxagoras și Democrit și de sofistul Protagoras. Ele puteau fi asociate numelui lui Prometeu, divinul patron al tehnologiei, sau unui zeu necunoscut, ca în piesa *Rugătoarele* a lui Euripide (201 și urm.), însă, în acest caz, primul său dar pentru oameni a fost înțelepciunea sau ingeniozitatea, restul decurgînd din acestea. În faimosul cor din *Antigona* lui Sofocle (332 și urm.) nu este menționată nici o ființă supranaturală: „omul cu însușirile sale" (περιφραδὴς ἀνήρ) este cel mai teribil și frumos lucru din lume. Reușitele tehnice ridicate în slăvi de acești scriitori includ vorbirea și scrisul, vînătoarea și pescuitul, agricultura, domesticirea animalelor și folosirea lor pentru transporturi, arta de a construi, bucătăria, mineritul și prelucrarea metalului, construirea de nave și navigația, torsul și țesutul, farmacia și medicina, calculul, astronomia și artele profetice. Este o înșiruire făcută în întregime în spiritul catalogului lui Macaulay despre rezultatele științei baconiene, în care obiectul său anume era de a arăta prin contrast lipsa de conținut practic a gîndirii grecești. O diferență este aceea că englezul, în afară de faptul că omite arta profeției, include printre binecuvîntările progresului și noile arme de război. Grecii își arătau poate înțelepciunea adăugînd la sfîrșitul listei de realizări tehnice că ele pot fi folosite la fel de bine în scopuri rele ca și în scopuri bune. Tezeu întreabă, în *Hippolytos* (Eur., *Hipp.* 915 și urm.), la ce bun învață oamenii zece mii de arte

și descoperă atîtea invenții ingenioase, cînd știința lor nu le spune cum să deștepte un om sărac cu duhul.

Schimbările sociale și politice au avut rolul lor, în special în dezvoltarea democrației la Atena. A fost un proces treptat, început de Solon (care a introdus cel dintîi principiul desemnării demnitarilor publici printr-o combinație de alegeri și tragere la sorți) și continuat, după tirania lui Pisistrate, de Cleisthenes. Democrația era deja evoluată în timpul războaielor cu perșii, fiind desăvîrșită de reformele lui Pericle și ale lui Ephialtes, în jurul anului 458. Acestea au deschis claselor de jos calea spre demnitatea de arhonte și au introdus remunerația pentru arhonte, *boulé* și tribunalele poporului, făcînd prin aceasta, pentru cei mai săraci cetățeni, nu doar legal, dar și posibil în practică să-și consacre timpul afacerilor publice. În același timp, ele introduceau tragerea la sorți în forma sa cea mai pură pentru desemnarea în multe funcții, adică fără alegerea preliminară a candidaților. Evident că oricare cetățean putea vorbi și vota în Adunare, care adopta legi, declara război și încheia tratate. Această situație a încurajat, în mod firesc, credința că opinia oricărui om este la fel de bună ca a celorlalți, căci, după cum se plîngea Socrate, deși în probleme cu privire la tehnică nimeni nu ar fi consultat dacă nu ar putea da dovada pregătirii și a competenței sale, atunci cînd este vorba despre arta guvernării atenienii vor asculta pe oricine, fie el fierar sau cizmar, bogat sau sărac. Aceste puncte de vedere antidemocratice s-au păstrat în criticile sale (*Socrates*, p. 91), dar greșelile sistemului (foarte diferit de o democrație modernă) erau izbitoare, poate din cauza nestatorniciei. Tratamentul aplicat de democrația ateniană cetății Mytilene ilustrează pericolele, dar poate și virtuțile sale. După înăbușirea unei revolte acolo, în anul 428, Adunarea trimite, influențată fiind de Cleon, o triremă cu ordinul de a-i ucide pe toți bărbații cetății și de a lua ca sclavi femeile și copiii. A doua zi au regretat această cruzime atroce și, după o a doua dezbatere, au revocat decizia cu o mică majoritate, expediind în grabă altă triremă, care să anuleze ordinul. Mîncînd în timpul efortului și dormind pe rînd, vîslașii au reușit să ajungă acolo înainte de îndeplinirea sa. În acest caz, slăbiciunea democrației față de oratoria adresată maselor a fost bine echilibrată de dispoziția de a chibzui încă o dată și de a da fiecărei părți șansa să vorbească.[10] Mica insulă Melos a fost mai puțin norocoasă, locuitorii ei suferind soarta ce le fusese hărăzită celor din Mytilene în prima fază. Crima lor fusese aceea de a prefera neutralitatea includerii în imperiul atenian.

În vreme ce realitățile dure ale istoriei încurajau teorii corespunzătoare ale dreptului celor puternici de a face ce vor, în epoca unui imperialism fără scrupule și a războaielor între greci — tipul de teorii care

sînt în mod obișnuit asociate cu numele unora dintre sofiști —, răspîndirea democrației crea cererea pe care sofiștii pretindeau că o acoperă prin calitatea lor de educatori de profesie. Drumul spre succesul politic era deschis pentru oricine, dacă avea inteligența și pregătirea necesare pentru a-și întrece adversarul. În absența unor universități și colegii care să ofere o educație matură, golul era umplut, în beneficiul lor, de oameni ca Protagoras, care se fălea cu titlul de sofist și făcea cunoscut, cu mîndrie, că-i învăța pe tineri „priceperea în cele gospodărești, sau modul cum și-ar putea gospodări casa în chipul cel mai desăvîrșit, și priceperea în treburile cetății, sau modul cum le-ar putea face față și cu fapta și cu cuvîntul în cele mai bune condiții". În acest scop, necesitatea fundamentală era aceea de a stăpîni arta vorbirii convingătoare. S-a afirmat chiar (de către Heinrich Gomperz) că întreaga învățătură a sofiștilor se rezuma la arta retoricii.[11] Aceasta este o considerabilă exagerare. Virtutea (*areté*) pe care pretindea Protagoras că o împărtășește consta în mai mult decît atît. Dar unul dintre ei, Gorgias, rîdea într-adevăr de pretinșii învățători ai virtuții civice. Arta vorbirii iscusite, spunea, era tot ceea ce preda el și tot ceea ce avea nevoie să învețe orice tînăr ambițios. Era arta supremă, căci omul cu harul persuasiunii îi are pe toți ceilalți specialiști în puterea sa. (Despre aceasta, vezi mai jos, pp. 216 și urm.)

Am vorbit pînă acum ca și cum circumstanțele politice și acțiunile publice ale statelor grecești ar fi dat naștere unor teorii morale lipsite de pietate și utilitariste din partea gînditorilor și educatorilor, dar este mai probabil că practica și teoria acționau și reacționau mutual una asupra celeilalte. Fără îndoială că atenienii nu aveau nevoie de un Thrasymachos sau de un Callicles ca să-i învețe cum să procedeze cu o insulă recalcitrantă, dar discursurile pe care Tucidide le pune în gura reprezentanților atenieni, cînd prezintă o dezbatere cu obștea meliană, poartă amprenta inconfundabilă a învățăturii sofistice. Pericle era prieten cu Protagoras, iar atunci cînd Gorgias a apărut înaintea atenienilor, în 427, noile înfloriturii oratorice cu care a pledat cauza patriei sale Sicilia au stîrnit admirația lor uluită (p. 297, nota 11, mai jos). Dacă sofiștii au fost produsul epocii, ei au ajutat, la rîndul lor, la cristalizarea ideilor acelei epoci. În cele din urmă, învățătura lor era sădită pe un teren deja bine pregătit. După opinia lui Platon, nu ei ar fi trebuit învinovățiți de molipsirea tinerilor cu gînduri periculoase, căci nu făceau altceva decît să oglindească poftele și pasiunile democrației în vigoare:

> Fiecare dintre acei particulari, care luau simbrie și pe care mulțimea îi numește „sofiști"și îi socotește concurenți, nu-i învață pe tineri altceva decît exact opiniile mulțimii, pe care aceasta le are atunci cînd se strînge laolaltă, iar ei, sofiștii, numesc această educație „înțelepciune".[12]

Dacă putem sau nu să-i dăm îndreptățire lui Platon vom vedea într-un stadiu mai avansat al acestui studiu.

Întorcîndu-ne de la cauze la trăsăturile schimbării (în măsura în care cele două aspecte pot fi distinse), fundamentală este antiteza dintre *physis* și *nomos*, care era susținută în epocă de filozofii naturii și de cei umaniști, deopotrivă. O dată ce s-a răspîndit perspectiva conform căreia legile, obiceiurile și convențiile nu sînt elemente ale unei stări de lucruri imuabile, a fost posibil să fie adoptate atitudini foarte diferite cu privire la ele. Pe de o parte, Protagoras putea afirma că regulile acceptate de comportament corect, incluzînd unele rețineri de la poftele egoiste și respectul față de ceilalți, deși nu alcătuiesc o componentă originală și esențială a naturii umane, sînt necesare pentru menținerea societății, iar viața în societate este necesară pentru supraviețuirea efectivă. La cealaltă extremă se află individualismul agresiv al celor care, precum acel Callicles descris de Platon, susțineau că ideile de lege și dreptate erau doar o născocire a majorității celor slabi menită să-l țină departe pe cel puternic, care este și cel îndreptățit de la natură, de locul care i se cuvine. *Nomosul* și *physisul* sînt dușmani, iar dreptatea e de partea *physisului*. Sofistul Antiphon a schițat o complexă opoziție între lucrarea *nomosului* și cea a *physisului*, primul ținînd forțat natura în frîie nenecesare și artificiale, prin convenții umane, iar cel din urmă fiind necesar și de origine naturală. În ideea că legile sînt o problemă de convenție umană, „înțelegeri stabilite de cetățeni", după cum le numea Hippias (p. 115 mai jos), și nu stabilite de divinitate, avem esența teoriei despre pactul sau contractul social, care a fost dezvoltată în special în Europa secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. În ochii lui Callicles acestea erau o osîndă, în vreme ce Critias (prin intermediul lui Sisif, în piesa cu același nume) descria descoperirea legilor ca un pas important pe drumul de la viața „dezordonată și primitivă" a începuturilor omenirii la civilizație. O exprimare neechivocă despre teoria contractuală asupra legii îi este atribuită de Aristotel lui Lykophron, un discipol al lui Gorgias, iar în formă istorică, drept teorie a originii legilor, este limpede menționată de Glaucon, în *Republica,* drept o perspectivă răspîndită pe care el ar fi dorit s-o vadă respinsă.

În afară de legile în sens obișnuit, erau recunoscute în epocă „legile nescrise", iar relația dintre ele ilustrează bine caracterul de tranziție al acestei perioade a gîndirii. Pentru unii, expresia desemnează anumite principii morale eterne, universal valabile și superioare legilor pozitive omenești datorită originii lor divine. Această concepție este cel mai bine cunoscută din splendidele versuri din *Antigona* lui Sofocle (450 și urm.), în care Antigona susține înmormîntarea corpului fratelui său mort,

împotriva edictului lui Creon, afirmînd: „Nu Zeus mi-a dat așa porunci! Nici Dike — ea, / Ce stă cu zeii din Infern — atare legi (*nomoi*) / Nu a dat omului. Iar eu porunca ta / N-o socotesc atît de tare-ncît pe om / Să-l facă-a-nfrînge chiar și legile zeiești, / Că-aceste legi nu sînt în slăvi scrise, nu!" Vom vedea mai tîrziu alte referiri la aceste legi divine, ca existînd dintotdeauna și fiind superioare deficientelor și schimbătoarelor legi omenești. Oricum, o dată cu răspîndirea ideilor democrate, expresia a luat o nouă și mai amenințătoare semnificație. Codurile de legi începeau să fie văzute ca o protecție necesară pentru oameni. Nu doar Euripide (*Rugătoarele*, 429 și urm.) le vedea ca pe o garanție a drepturilor egale și un bastion împotriva tiraniei, dar de asemenea democrația restaurată la sfîrșitul războiului peloponeziac interzicea practic în mod expres unui judecător să se folosească de legile nescrise (p. 105 mai jos).

Aceasta este o altă dispută care s-a reflectat în a doua perioadă a Iluminismului din Europa secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. Pe de o parte, Rousseau scria:

> Acestor trei feluri de legi (politice, civile, penale) trebuie să li se adauge o a patra, care este cea mai importantă dintre ele. Ea nu se găsește gravată pe coloane de marmură sau pe plăci de bronz, ci în inimile cetățenilor. Este adevărata temelie pe care e construit Statul și crește tot mai mult în importanță... Mă refer la moravuri, la obiceiuri și, mai presus de toate, la opinia publică.

Pentru un punct de vedere diferit putem apela la Locke:

> Dacă legea naturii este nescrisă, și deci imposibil de găsit în altă parte decît în mințile oamenilor, oameni care, datorită pasiunilor și intereselor personale, ar putea să le încurce și să le folosească greșit, atunci nu vor putea fi ușor convinși de greșeala lor, dacă nu există un judecător cu autoritate. Atunci ea nu va servi așa cum se cuvine — să determine drepturile și să protejeze proprietățile celor care i se supun —, mai ales acolo unde fiecare este simultan judecătorul, interpretul și cel care o execută, în ceea ce îl privește. Iar cel care are dreptatea de partea sa, avînd în mod normal doar propria sa putere, nu va avea destulă forță pentru a se apăra de nedreptăți sau pentru a-i pedepsi pe cei vinovați.[13]

Ascensiunea, în acea epocă, a ateismului și agnosticismului a fost de asemenea pusă în legătură cu ideea de *nomos*. Alături de clasica afirmație a lui Protagoras că nu poate spune dacă zeii există sau nu, pot fi puse cuvintele misterioase și incitante ale Hecubei lui Euripide din pledoaria ei pentru îndurare (*Hec.*, 799 și urm.): zeii au puterea, spune ea, și la fel *nomosul* — care este stăpînul zeilor, deoarece prin intermediul *nomosului* credem noi în ei și trăim conform principiilor de bine și rău. Pentru Critias, zeii erau invenția unui legislator cu imaginație, cu scopul

de a-i împiedica pe oameni să încalce legile atunci cînd nu sînt supravegheați. Prodicos, asemenea unora dintre antropologii secolului al XIX-lea, a putut să distingă două stadii timpurii ale religiei, primul fiind zeificarea obiectelor naturale folositoare, ca soarele și rîurile, cerealele și strugurii, iar mai tîrziu a celor care au descoperit sau inventat lucruri atît de vitale precum pîinea sau vinul, adăpostul și artele utile în general. Acesta a fost numit un exemplu antic de teorie a trecerii de la fetișism la antropomorfism.[14]

Un aspect atrăgător al antitezei *nomos–physis* este că a sprijinit primii pași spre cosmopolitism și spre ideea omenirii unitare. Aici *nomos* joacă rolul lui *die Mode* din imnul lui Schiller, despărțindu-i pe cei care de fapt sînt frați de la natură. Astfel îl vede Hippias în dialogul platonician *Protagoras*, vorbind despre cei care vin din state grecești diferite. Antiphon merge și mai departe (se poate ca și Hippias s-o fi făcut) și, după ce critică distincțiile bazate pe naștere inferioară sau superioară, continuă prin a declara că nu există nici o diferență de natură între greci și barbari. Cineva ar putea aștepta de la el să includă și o condamnare a sclaviei, alături de această dezaprobare a distincțiilor bazate pe naștere și rasă, și se prea poate s-o fi făcut, dar în fragmente nu există nici o mențiune cu privire la aceasta. Singura mărturie din secolul al V-lea a existenței unei opinii conform căreia sclavia nu este naturală e cea a lui Euripide, ale cărui personaje exprimă puncte de vedere ca: „Doar numele îi poate aduce rușine unui sclav. În rest, sclavul nu e mai rău decît cel liber, dacă e un om de treabă." Aceasta nu este cu necesitate propria opinie a dramaturgului, căci alte personaje din piesele sale îi vor condamna pe toți sclavii ca fiind o bandă de oameni nefolositori și lacomi. Nu mulți ani mai tîrziu totuși, Alkidamas este menționat spunînd că zeul i-a lăsat pe toți oamenii liberi și că natura n-a făcut din nimeni sclav. În timpul lui Aristotel au fost cu siguranță unii care au susținut că sclavia nu este naturală. (Subiectul e tratat în cap. VI. 4 mai jos.)

Una dintre lecțiile cele mai importante învățate din prelegerile și manualele sofiștilor era arta de a vorbi la fel de convingător despre ambele aspecte ale unei probleme. Protagoras pornea de la axioma că „sînt două argumente cu privire la orice subiect". Putem recunoaște virtuțile faptului de a vedea ambele fețe ale unei probleme, ca și valoarea democratică a dispoziției de a asculta ambele părți, și să fim totuși conștienți de pericolele unei astfel de doctrine, dacă nu este mînuită foarte scrupulos. De fapt, ea era împărtășită, pe bani buni, unor tineri încăpățînați și ambițioși. Pentru Gorgias, „cuvîntul" era un despot care putea face orice, dar care putea fi și asemenea unui duh al lămpii în serviciul celor pe care îi învăța el. Citind scrierile rămase de la Gorgias, Platon n-ar putea fi acuzat de incorectitudine atunci cînd îl face să-și

decline orice responsabilitate pentru modul în care sînt folosite de alții învățăturile sale. Erau ceva subversiv, în egală măsură din punct de vedere moral și epistemologic, căci convingerea că oamenii pot fi convinși de orice se potrivea în mod firesc cu relativismul doctrinei „omul e măsura" a lui Protagoras și cu nihilismul tratatului *Despre natură, sau nonexistentul* al lui Gorgias.

În cele din urmă, una dintre cel mai aprins dezbătute teme ale zilei, care, pentru că l-a preocupat pe Socrate, a continuat să fie discutată de Platon și chiar de Aristotel, se naște direct din poziția sofiștilor în rolul de educatori plătiți. Ei pretindeau că învață virtutea (*areté*), dar era aceasta ceva care să poată fi inculcat prin învățare? Atunci cînd era folosit fără specificare, termenul *areté* denota acele calități ale desăvîrșirii umane care făceau dintr-un om liderul natural al comunității sale, și se credea că ele depind de anumite înzestrări naturale și chiar divine, care erau marca unei bune nașteri și a unei bune educații. Țineau, fără doar și poate, de *physis*, fiind rafinate, o dată cu creșterea copilului, de experiența vieții împreună cu tatăl și cu rudele mai în vîrstă, precum și de exemplul acestora. Prin urmare, ele erau deprinse natural și în mică măsură conștient, fiind o prerogativă a clasei născute să conducă, iar ideea că ele pot fi inculcate de cineva din afară, printr-o instruire schematică oferită în schimbul banilor, era un blestem pentru părinții vechii școli. De aici caracterul imperios, pentru un tînăr ca Menon — de spiță aleasă și bogat, dar discipol și admirator al lui Gorgias —, al întrebării pe care i-o pune lui Socrate la începutul dialogului ce poartă numele său: „Poți să-mi spui, Socrate, dacă virtutea se poate preda, sau nu se poate preda, ci trebuie deprinsă prin exercițiu, sau nu poate fi nici deprinsă prin exercițiu, nici învățată, ci există în oameni de la natură sau altfel?"

Cele de mai sus sînt cîteva mostre din problemele de interes arzător în timpul vieții lui Socrate, pe care le vom examina detaliat în capitolele următoare: statutul legilor și al principiilor morale, teoria progresului omenesc de la sălbăticie la civilizație, care a înlocuit-o pe aceea a degenerării de la o Vîrstă de Aur inițială, ideea contractului social, teorii subiective ale cunoașterii, ateismul și agnosticismul, hedonismul și utilitarismul, unitatea omenirii, sclavia și egalitatea, natura virtuții, importanța retoricii și studiul limbii. Dar mai întîi cîte ceva despre acea categorie de oameni care sînt considerați, de obicei, principalii propagatori ai noului umanism și raționalism. Ce era sofistul și ce știm despre persoanele care au ridicat acele probleme atît de provocatoare, de atunci, pentru spiritele serioase?

CE ESTE SOFISTUL

(1) CUVÎNTUL „SOFIST"[1]

Cuvintele grecești *sophos*, *sophia*, în mod obișnuit traduse prin „înțelept" și „înțelepciune", erau în uzul comun din cele mai vechi timpuri și, desemnînd o calitate intelectuală sau spirituală, au dobîndit în mod firesc unele nuanțe ale înțelesului care pot fi doar pe scurt ilustrate aici. La început ele conotau în primul rînd iscusința într-o anumită meserie. Un tîmplar de vapoare la Homer este „îndemînatic în toată *sophia*", un căruțaș, un cîrmaci, un ghicitor, un sculptor — toți sînt *sophoi* în ocupația lor, Apollo este *sophos* cu lira, Thersites este un caracter nevrednic, dar *sophos* în vorbire; există o lege în Hades (cu intenție comică) conform căreia oricine își întrece breasla într-una dintre „artele mari și de măiestrie" va avea privilegii speciale, pînă la sosirea altuia care e „mai *sophos* în arta sa".[2] Acest sens trece ușor în cel al cunoașterii în toate cele sau în al chibzuinței, așa cum se întîmplă într-un vers din Theognis (119 și urm.) care spune că este ușor pentru un *sophos* să-i depisteze pe falsificatorii de bani, dar e mult mai dificilă demascarea unui caracter prefăcut. Aici *sophos* ar putea însemna expert (există experți în verificarea monedelor, dar, din păcate, nu există nici unul care să verifice omenia), deși este mult mai probabilă semnificația de „priceput în toate cele". La fel de nelămurită este descrierea de către Hesiod a lui Linos, cîntărețul și muzicianul mitic, ca „priceput în toate felurile de *sophia*" (fr. 153 Rzach). Astfel era folosit în privința celor șapte înțelepți, *sophoi*, a căror înțelepciune consta în principal în arta practică a guvernării și era păstrată cu sfințenie în scurte aforisme, sau în privința oricărui om cu bun-simț (Eur., *I.A.*749).

O dată cu răspîndirea sa, semnificația unui astfel de termen de evaluare, implicînd o apreciere pozitivă, suferă inevitabil diviziunea în „adevărată" și „falsă", în acord cu punctul de vedere al celui care îl folosește. *Sophia* căruțașului, a constructorului de vapoare sau a muzicianului trebuie să fi fost dobîndită în mare măsură prin învățare, însă

Pindar îi făcea pe plac patronului său regal atunci cînd scrie că el, care cunoaște multe de la natură, este înțelept (*sophos*), în contrast cu lăudăroșii flecari care și-au dobîndit cunoașterea prin învățare. Nu cel care știe multe lucruri este *sophos*, zice Eschil, ci acela ale cărui cunoștințe sînt utile. Aici se strecoară în același timp o notă ironică, o aluzie că înțeleptul (*sophos*) este prea deștept și se poate încurca în propria sa istețime. Acuzat de vicleanul Ulise (pe care îl descrisese mai înainte drept luptător dibaci, *sophos*) că a acționat într-un mod care nu este *sophon*, Neoptolem răspunde că ceea ce este bine și drept este mai bun decît ceea ce este *sophon*. Astfel ajungem la ironia din corul lui Euripide: cînd oamenii se ridică împotriva zeilor, *sophia* lor nu este *sophon*; ei sînt inteligenți, dar nu înțelepți. Verbul *sophizesthai*, a practica *sophia*, pe care Hesiod îl folosea pentru dobîndirea iscusinței în știința navigației, iar Theognis pentru sine ca poet, a suferit o evoluție paralelă pînă la a însemna „a păcăli" sau „a înșela", ori „a fi peste măsură de ingenios".[3]

Cuvîntul *sophistes*, sofist, este un substantiv derivat din verb.[4] După cum remarcă Diogenes Laertios (1. 12), mult după ce cuvîntul a dobîndit o semnificație ireverențioasă, *sophos* și *sophistes* erau odată sinonime. Aceasta se vede în special la Herodot, care îi numește *sophos* pe Pitagora, pe Solon și pe întemeietorii cultului dionisiac și care spune că toți sofiștii Greciei, inclusiv Solon, au vizitat capitala lidiană a lui Cresus. Că cei șapte înțelepți erau numiți sofiști știm dintr-un fragment al lui Aristotel și de la Isocrate, care spune că li s-a dat acest nume „ce este acum ținut în rușine pentru voi". Acesta vorbește despre schimbarea intervenită în lume, exprimîndu-și punctul de vedere despre filozofie:

> Mă revoltă să văd despicarea firului în patru mai prețuită decît filozofia, ca un acuzator care trimite filozofia în boxă. Cine dintre oamenii timpurilor trecute s-ar fi așteptat la așa ceva din partea voastră, care vă mîndriți în fața tuturor cu înțelepciunea (*sophia*) voastră? Nu așa era pe vremea strămoșilor noștri. Ei îi admirau pe aceia care erau numiți sofiști și îi invidiau pe tovarășii lor... Cea mai bună dovadă este că l-au ales pe Solon, primul cetățean atenian care a purtat acest titlu, ca să conducă statul.[5]

Probabil se considera că un *sophistes* ar fi trebuit să fie învățător.[6] Aceasta este în concordanță cu faptul că numele era adesea asociat poeților, căci pentru greci învățătura practică și sfatul moral constituiau îndatoririle principale ale poetului. Solon însuși a fost poet, iar J.S. Morrison sugerează că prin această însușire a atras el mai întîi atenția asupra sa, ajungînd să i se încredințeze menținerea armoniei politice.[7] Înaintea lui, Hesiod scrisese *Munci și zile* în egală măsură ca manual de învățătură pentru agricultori și ca purtător de precepte morale. Theognis este plin

de maxime morale, unele de importanță generală, altele în sprijinul amenințatei supremații a claselor superioare. Parmenide și Empedocle erau poeți, iar marii dramaturgi ai secolului al V-lea, cei tragici și cei comici deopotrivă, considerau, cu siguranță, că aveau o misiune educativă. Disputa dintre Eschil și Euripide pe care Aristofan o pune în scenă în Hades se poartă mai degrabă pe temeiuri morale decît estetice, iar în cursul ei Eschil afirmă expres că, deși povestea iubirii vinovate a Fedrei ar putea fi cu adevărat așa cum a spus-o Euripide, un poet ar trebui mai degrabă să ascundă asemenea fărădelege decît să o prezinte pe scenă, pentru că, „așa cum elevii au profesori care să-i învețe, la fel poeții sînt profesori pentru oameni". Euripide însuși, provocat să explice temeiurile pentru care un poet merită admirație, răspunde: „Pentru înțelepciunea și sfatul său bun și pentru că face oamenii mai buni cetățeni." Iată cîte lucruri comune între adversari: este exact ceea ce Protagoras, autoproclamatul sofist, pretinde că face.[8]

Găsim, astfel, că în cea mai veche apariție cunoscută a sa, într-o odă a lui Pindar, cuvîntul *sophistes* înseamnă în mod limpede „poet". Poezia concorda cu muzica, deoarece poetul liric își era propriul acompaniator. Athenaios menționează un vers din Eschil despre un *sophistes* care cîntă la liră, pentru a-și ilustra afirmația că „se obișnuia ca toți cei care practică arta muzicii (*mousiké*) să fie numiți sofiști", iar referirea la cîntărețul și muzicianul Thamyris ca *sophistes* în piesa *Rhesos* a lui Euripide este menționată ca încă un exemplu. Totuși, aici muza vorbește despre el cu ură și dezgust, iar cuvîntul poartă probabil ceva din tonul nefavorabil pe care l-a dobîndit la începutul secolului al V-lea.[9]

Se pare totuși că în secolul al V-lea cuvîntul a început să fie folosit în privința scriitorilor în proză, în contrast cu poeții, pe măsură ce educația a început să fie tot mai mult realizată în acest mediu. Unii dintre cei șapte înțelepți, în calitatea lor de *sophistai* sau învățători, au exprimat în proză acel tip de maxime pe care Theognis și Simonides le-au exprimat în versuri, ceea ce se poate să fi sădit semințele distincției.[10] Xenofon (*Mem.* 4.2.1) spune că Eutidem a adunat „multe dintre lucrările scrise ale celor mai bine cunoscuți poeți și sofiști". Printre cei din urmă ar fi și Anaxagoras, a cărui lucrare știm că a fost răspîndită și pe care Eschine din Sphettos se poate să-l fi asociat, ca *sophistes*, cu Prodicos, unul dintre „sofiștii" recunoscuți.[11]

Un *sophistes* scrie sau îi învață pe alții pentru că are o iscusință sau o cunoaștere deosebită de împărtășit. *Sophia* sa este practică, fie în domeniul conducerii și politicii, fie în artele tehnice. Dacă cineva ar putea făuri produsele fiecărei meserii în parte și, în plus, toate lucrurile lumii naturale, el ar fi într-adevăr un minunat *sophistes*, spune Glaucon

în *Republica* (596d), iar o expresie similară — „un uluitor (*deinos*) *sophistes*" — este folosită cu aceeași nuanță de neîncredere de Hipolit, la Euripide (*Hip.* 921), despre un om care îi poate face pe proști înțelepți. Astfel, substantivul apare cu un genitiv obiectiv care înseamnă născocitor sau minte strălucită („Am devenit un *sophistes* al multor nenorociri", Eur. *Heracl.* 993). De aici sensul de expert sau inițiat, în matematică de exemplu. În dialogul *Menon* (85b), făcîndu-l pe sclavul lui Menon să recunoască diagonala unui pătrat cu ajutorul diagramelor, Socrate îi spune că „numele pe care *sophistai* i l-au dat este « diagonală »". Xenofon (*Mem.* 1.1.11, avîndu-i poate în minte în principal pe pitagoreici) vorbește despre „ceea ce este numit *kosmos* de către *sophistai*". În același ton Socrate spune despre Diotima, cu o nuanță de umor, că i-a răspuns la întrebare „ca un adevărat *sophistes*".[12] Traducerea lui Michael Joyce, deși prea lungă, cade exact pe semnificația corectă: „cu un aer de autoritate aproape profesoral". Cînd Socrate spune în *Lysis* (204a) despre un anume Miccos că „omul nu este un nepriceput, ci chiar un *sophistes* destoinic", complimentul cu privire la înzestrarea sa ca profesor este sincer. O folosire și mai izbitoare a termenului, într-un sens admirativ, se găsește la Xenofon (*Cyrop.* 3.1.14, 38 și urm.): prințul armean Tigranes îi vorbește lui Cirus despre un profesor cu care se împrietenise, pe care Xenofon îl numește *sophistes*. Tatăl său îl condamnă la moarte, crezînd că-l corupea pe Tigranes, dar el avea un caracter atît de nobil, încît înaintea execuției sale trimite după Tigranes și îi spune să nu-l acuze pe tatăl său, căci a acționat din ignoranță. Este de așteptat ca un astfel de termen să fie aplicat și filozofilor naturii, iar Isocrate îi include pe Alkmaion, Empedocle, Ion din Chios, Parmenide și Melissos, împreună cu Gorgias, printre „*sophistai* ai vremurilor trecute" (*Antid.* 268). În alte cîteva cazuri, pot fi detectate aluzii la acea nuanță de discreditare despre care va trebui să vorbim. Diogene din Apollonia îi numește *sophistai* pe predecesorii săi atunci cînd scrie împotriva lor (vol. II, 363), iar atunci cînd în tratatul hipocratic *Despre medicina veche* (cap. 20) se vorbește despre „anumiți doctori și *sophistai*" care pretind că nimeni nu poate fi priceput în medicină fără să fi înțeles întreaga natură a omului, este ferm atacată poziția acestora.

Atenienii, ca și alți oameni, tindeau să fie suspicioși față de învățați, inițiați, profesori și alții asemenea. Calitățile lor erau rezumate într-un cuvînt greu de tradus: *deinotes*, cu adjectivul *deinos*. Derivat dintr-un substantiv ce însemna „teamă", *deinotes* desemna orice era cumplit sau înspăimîntător, de exemplu armele homerice, privirea plină de ură a unui dușman, vîltoarea Caribdelor, trăsnetul, leii. Cu privire la o zeiță, este cuplat cu ideea de „respectabilă", sugerînd mai mult ceva în genul

„fricii de Dumnezeu". Acest sens de „înspăimîntător" persistă adesea cu o sugestie de stranietate, de neînțeles, nefiresc. Astfel folosit, termenul contribuie la unele dintre cele mai mișcătoare și mai greu de tradus versuri din tragedia greacă. Hefaistos nu poate să-l înlănțuie de stîncă pe Prometeu pentru că „înrudirea este *deinon*". Clitemnestra îl urăște pe fiul ei și se teme de el, și totuși, atunci cînd aude că a murit, nu poate simți bucuria și ușurarea care ar fi fost de așteptat, pentru că „a da naștere este *deinon*" — maternitatea exercită o putere stranie. Coborînd în folosirea populară, așa cum fac cuvintele de obicei, termenul a fost asociat cu *sophos* pentru a însemna deștept sau iscusit: egiptenii sînt *deinoi* (teribili) în alcătuirea stratagemelor, Prometeu este *deinos* în știința de a ieși din încurcături, un bun cîrmaci este *deinos* în arta sa. De asemenea, și cu deosebire, însemna iscusit în vorbire și argumentare.

Oricine avea o astfel de însușire era un obiect firesc al suspiciunii pentru cei mai puțin înzestrați, așa cum era oratorul Antiphon pentru publicul atenian, spune Tucidide (8.68.1), „din cauza reputației sale de *deinotes*". Mai tîrziu, Demostene va pretinde (*De cor.* 276) că Eschine l-a numit „*deinos*, vrăjitor, sofist și alte asemenea". Aici avem termenul *deinos* asociat în mod expres cu *sophistes* ca o insultă detestabilă și, cu toate că Demostene este o figură a secolului al IV-lea, ideea de *sophistes* ca unul care pretinde că deține o cunoaștere superioară și care se poate aștepta ca această pretenție să-i fie ironic întoarsă apare o dată cu Eschil. Lui Prometeu, cel care i-a adus omului focul, l-a învățat toate meșteșugurile și l-a ridicat din sălbăticie la civilizație, Hermes i se adresează aspru spunîndu-i „tu, sofistul, care ai păcătuit împotriva zeilor", și același zeu este considerat în batjocură de Kratos ca un *sophistes* mai prost decît Zeus.[14] Cele două critici — că un sofist nu este atît de deștept pe cît crede el și că deșteptăciunea lui este folosită în scopuri greșite — sînt din nou sugerate într-un fragment din Sofocle (97 Nauck): „O minte bine orînduită, cu idei juste, se poate descurca mai bine decît orice *sophistes*."

Sofocle a fost chiar contemporan cu Protagoras, și la el termenul se poate să fi fost colorat de apariția pe scenă a sofiștilor ca o categorie profesională. Aristofan avea de asemenea o bună cunoaștere a sofiștilor atunci cînd îi satirizează în *Norii*, totuși încă folosește cuvîntul într-un sens mai general, în care îl poate include pe Socrate (pentru aceia care îl dezaprobau), deși acesta nu primea bani și este constant prezentat de Platon ca oponent învederat al sofiștilor. Versul 331 spune că norii ar fi mame adoptive ale unei mulțimi de „sofiști", care sînt numiți prezicători din Thurioi, vraci șarlatani, filfizoni cu părul lung, poeți ai ditirambilor și falși astronomi — o listă destul de cuprinzătoare. În versul 360 Socrate și Prodicos sînt menționați împreună ca „meteorosofiști" sau

experți în fenomenele cerești. În versul 1111 Socrate promite că învățăturile sale îl vor transforma pe tînărul Fidipide într-un sofist iscusit, la care discipolul său ostil comentează: „Un amărît de diavol palid, vrei să zici!" În versul 1309, cuvîntul aplicat lui Strepsiades de cor nu înseamnă altceva decît „înșelător", aluzie la escrocarea creditorilor săi.

Termenul „sofist" avea, prin urmare, un sens general, ca și un sens particular asupra căruia trebuie să revenim, și nici unul dintre ele nu exprima cu necesitate oprobriul. (De comparat aprecierea lui Socrate despre profesionistul Miccos.) Dacă ne amintim de vocația educațională a poeților greci, putem spune că termenul cel mai potrivit care i se poate asocia este acela de învățător sau profesor. De la începutul secolului al V-lea el putea fi rostit cu o inflexiune depreciativă, așa cum pot fi rostite azi cuvintele șaman sau intelectual. La conservatorul Aristofan, el devine, fără doar și poate, un termen de batjocură, de insultă, implicînd șarlatania și înșelăciunea, deși nu era încă în nici un fel limitat la categoria sofiștilor profesioniști. De aceea nu putem fi de acord cu Grote atunci cînd îl acuză pe Platon că este singurul responsabil de discreditarea cuvîntului (p. 18 mai sus). Ceea ce exista deja era mai mult decît un „sentiment vag de antipatie" și nu este adevărat nici că „nouă era folosirea specială a unui cuvînt vechi căruia Platon i-a schimbat semnificația obișnuită și pe care l-a atașat eminenților profesori plătiți, din epoca socratică".[15] Dincolo de dovezile găsite la Xenofon, ar fi imposibil ca Platon să se refere la profesorii plătiți ca sofiști, în maniera și în contextul în care o face, dacă aceasta n-ar fi fost titulatura lor recunoscută. O perspectivă ca aceea a lui Grote poate fi sprijinită doar de procedeul necritic (ce nu va fi folosit aici) al acceptării ca reale a tuturor referirilor lui Platon la sofiști, care sînt fie neutre, fie binevoitoare („Chiar și Platon e obligat să admită..."), și al respingerii oricăror remarci mai puțin favorabile pe temeiul că se datorează doar unor prejudecăți intolerante. Nu avem nici un motiv să ne îndoim de realitatea stării de lucruri pe care o descrie Protagoras în dialogul cu același nume al lui Platon, atunci cînd recunoaște că este sofist și educator, în pofida aversiunii asociate termenului, aversiune care, explică el, se datorează faptului că sofiștii pătrund în marile orașe ale Greciei ca străini și atrag tinerii cei mai promițători, despărțindu-i de rude și de prieteni, pretinzînd că învățătura lor este mai bună. Mîndria sa are un element de bravadă: era nevoie de curaj pentru ca cineva să se declare sofist. La fel de adevărată pentru caracterul atenienilor este remarca lui Socrate din *Euthyphron* (3c) conform căreia nu conta că cineva era considerat *deinos* atît timp cît îl privea doar pe el, dar că, dacă începea să împărtășească și altora iscusința sa superioară, învățîndu-i, se supărau cu toții, indiferent dacă

din invidie sau din alte cauze. Socrate are aici în minte situația sa, dar observația se potrivește în întregime și sofiștilor profesioniști. Într-adevăr, el a împărtășit reputația acestora, așa cum se vede limpede în *Norii*. În secolul următor, oratorul Eschine putea să se refere la el spunîndu-i „sofistul Socrate".[16]

(2) SOFIȘTII

(a) *Profesionalismul*

În timpul vieții lui Socrate, termenul a început să fie folosit, deși nu exclusiv, în legătură cu o categorie particulară, anume educatorii profesioniști care le ofereau tinerilor, contra plată, învățătură și expuneri publice de elocință. Ei pretindeau că aparțin tradiției anterioare a educației făcute de poeți. Într-un fel de discurs autosuficient pe care Platon îl atribuie lui Protagoras (*Prot.* 316d), acesta îi acuză, într-adevăr, pe Orfeu, Musaios, Homer, Hesiod și Simonides că se foloseau de poezia lor ca de un paravan, din teama de aversiunea atașată numelui care le dezvăluia caracterul adevărat, adică cel de sofiști, același cu al lui.[1] (Confuzia anacronică e în acord cu tonul de bună dispoziție pe care îl adoptă Platon în părțile ce țin de dramaturgie ale dialogului său, nemaifiind nevoie să spunem că la început numelui nu îi era asociată vreo nuanță de profesionalism, și, în orice caz, după cum am văzut, le era de fapt aplicat poeților.) În *Menon* (91e–92a) Platon vorbește despre „mulți alții" în afară de Protagoras care au practicat profesiunea sofiștilor, „unii înainte, alții fiind încă în viață". Nu s-a păstrat nimic despre vreun profesionist dinainte de Protagoras, iar Socrate i se adresează, într-adevăr, în dialogul *Protagoras* (349a), ca primului care primește bani pentru lecțiile sale. Se poate ca Platon să se fi gîndit la cineva precum atenianul Mnesiphilos, care este menționat de Herodot (8.57) ca sfetnic al lui Temistocle și despre care scrie Plutarh într-un pasaj de oarecare interes în ceea ce privește evoluția profesiunii de sofist (*Them.* 2):

> Nu era nici orator, nici unul dintre cei numiți filozofi ai naturii. Mai degrabă a făcut o profesie din ceea ce se numea *sophia*, însă în realitate era abilitate (*deinotes*) politică și inteligență practică, și astfel a continuat ceea ce ar putea fi numit școala inițiată de Solon. Succesorii lui au combinat-o cu arta elocinței juridice și, mutînd accentul instrucției de pe fapte pe vorbire, au fost numiți sofiști.[2]

Referiri la faptul că sofiștii erau plătiți pentru ceea ce făceau sînt frecvente în lucrările lui Platon[3] și se găsesc de asemenea la Xenofon, Isocrate și Aristotel. Faima sofiștilor se poate să se fi schimbat, dar ei au rămas profesioniști de la Protagoras pînă cel puțin în vremea lui Isocrate. „Aceia care își vînd învățătura pe bani oricui o dorește sînt numiți sofiști", spune Socrate în *Memoriile* lui Xenofon (1.6.13) și adaugă un comentariu mai caustic decît oricare dintre cele care se găsesc la Platon. În *Menon* (91c și urm.), cel care îi acuză violent este Anytos, un tipic exponent educat al clasei conducătoare, iar cel care îi apără, într-un mod oarecum ironic, este Socrate. Bătrînul Isocrate[4] apără profesiunea pe care o consideră idealul său filozofic, ideal mai apropiat de cel al lui Protagoras decît de al lui Platon. Cea mai bună și cea mai mare răsplată pentru un sofist, spune el, este de a-i vedea pe unii dintre discipolii săi devenind cetățeni înțelepți și respectați. Sigur că sînt și sofiști nevrednici, dar nu se cuvine ca aceia care dau o întrebuințare dreaptă filozofiei să fie învinovățiți din cauza cîtorva oi negre. În aceeași notă, el îi apără și de acuzația de lăcomie. Nici unul dintre ei, spune Isocrate, nu a strîns o avere mare, nici nu a trăit altfel decît modest, nici chiar Gorgias, care cîștiga mai mult decît oricare altul, nu era căsătorit și nu avea nici rude.[5] Pe de altă parte, Platon scoate în evidență bogăția lor, spunînd, de exemplu, că Protagoras cîștiga cu *sophia* sa mai mult decît Fidias și încă alți zece sculptori la un loc (*Menon* 91d), iar Gorgias și Prodicos, mai mult decît reprezentanții oricărei alte arte (*Hipp. Mai.* 282d). Aristotel îl descrie pe sofist ca pe unul care scoate bani dintr-o înțelepciune aparentă, nu reală, și, lăsînd la o parte gluma, acest pasaj, împreună cu altele, dovedește că sofiști plătiți existau încă în vremea sa.[6]

Profesionalismul sofiștilor e evidențiat de faptul că Protagoras avea două categorii de elevi: tinerii de familie bună care doreau să intre în politică și aceia precum un anume Antimoiros din Mende (adică nu un atenian), care studia „ca să devină sofist de meserie (ἐπὶ τέχνῃ)".[7] În dialogul *Protagoras* (313c), Socrate descrie sofistul ca pe „un fel de negustor sau traficant de mărfuri din care se hrănește sufletul [sau mintea]" și sugerează cîteva motive pentru care un tînăr ar trebui să ezite înainte de a se încredința unui astfel de om: precum vînzătorii cu amănuntul ai hranei fizice, ei își laudă nediscriminat mărfurile, fără să aibă cunoștințele unui dietetician despre cît de sănătoase sînt; spre deosebire de mîncare, produsele lor pătrund direct în minte și nu pot fi ținute în borcane pînă cînd aflăm pe care să le consumăm, cum și în ce cantități. Între timp, Platon a scris *Sofistul* (în care Socrate nu participă la discuția principală),

unde sofiștii devin pur și simplu „vînători plătiți de tineri bogați" (laolaltă cu alte caracteristici nedorite). Nu numai Platon nu avea încredere în sofiști. Izbucnirea lui Anytos trebuie să fi fost autentică, la fel roșeața lui Hippocrates, fiu al unei „case mari și prospere", atunci cînd i se face rușine la gîndul că ar putea deveni unul dintre ei (*Prot.* 312a). Callicles, oponentul cel mai violent al lui Socrate în *Gorgias* (520a), îi respinge ca „oameni lipsiți de importanță", iar Phaidros (în dialogul cu același nume, 257d) afirmă că politicienilor celor mai puternici și respectați le este teamă să-și scrie discursurile și să lase lucrări în urma lor, pentru posteritate, ca să nu fie numiți sofiști. Platon însuși, deși nu era de acord cu sofiștii, a fost mult mai blînd cînd a vorbit despre cei mai buni dintre ei — Protagoras, Gorgias și Prodicos. În dialogul *Lahes* (179d), o remarcă despre sofiști care îi discreditează, legată de Prodicos, îi aparține lui Lahes, nu lui Socrate. Xenofon, într-un epilog moral la tratatul său despre vînătoare (cap. 13), le reproșează că sînt maeștri ai înșelăciunii.[8]

Atitudinea publicului atenian era ambivalentă, reflectînd situația de tranziție a vieții sociale și intelectuale din Atena. Sofiștii nu întîmpinau dificultăți în a găsi discipoli care să plătească taxele mari pe care le cereau sau audiență pentru prelegerile și manifestările lor publice. Totuși, unii dintre bătrîni și dintre cei mai conservatori[9] îi condamnau cu fermitate. Această condamnare era legată, după cum arată Platon, de profesionalismul lor. De ce se întîmpla așa? Sîntem obișnuiți să gîndim despre cei care predau că își cîștigă existența în mod respectabil, iar în Grecia nu erau prejudecăți cu privire la astfel de preocupare. Socrate era fiul unui pietrar și a practicat probabil aceeași meserie, dar nu a fost niciodată acuzat de aceasta (oricît de nepopular era pentru mulți). Poeții erau plătiți pentru lucrările lor și era de așteptat ca artiștii și doctorii să ceară bani atît pentru practicarea artei lor, cît și pentru a-i învăța pe alții.[10] Se pare că problema consta, înainte de orice, în tipul de subiecte pe care sofiștii pretindeau că le predau, în special virtutea (*areté*). Cînd Protagoras este întrebat ce va învăța Hippocrates de la el, răspunde (*Prot.* 318e): „priceperea în cele gospodărești, sau modul cum și-ar putea gospodări casa în chipul cel mai desăvîrșit, și priceperea în treburile cetății, sau modul cum le-ar putea face față și cu fapta și cu cuvîntul în cele mai bune condiții". Pe scurt, spune Socrate, arta de a fi cetățean, iar Protagoras aprobă totalmente. Deși unii dintre ei predau multe alte lucruri, toate includeau studiul politicii, iar calea spre aceasta, în Atena democratică, era puterea vorbirii convingătoare.[11]

Într-adevăr, Gorgias se concentra doar asupra retoricii și refuza să fie inclus printre învățătorii de virtute (*areté*), căci susținea că retorica e arta supremă, în fața căreia trebuia ca toate celelalte să se plece.[12] Or,

„a învăța știința politicii și a promite să faci din oameni buni cetățeni" (*Prot.* 319a) era exact ceea ce la Atena se considera domeniul special al oamenilor obișnuiți și de bună credință. Orice atenian din clasa superioară ar fi înțeles buna rînduire a afacerilor printr-un fel de instinct moștenit de la strămoși și ar fi fost pregătit să-l lase moștenire fiilor săi. Protagoras însuși recunoștea aceasta, pretinzînd totuși că mai era loc și pentru arta sa pedagogică, drept ceva suplimentar.[13] În pasajul din *Menon* la care deja ne-am referit, Socrate îi sugerează cu inocență lui Anytos — un lider democratic important care a devenit principalul său acuzator — că sofiștii sînt oamenii cei mai potriviți pentru a-i inculca unui tînăr *sophia* care îl va pregăti să organizeze un stat, să conducă o cetate și, în general, să dea dovadă de acel *savoir-faire* potrivit unui gentleman. Cînd îi ocărăște considerîndu-i o amenințare pentru societate, iar Socrate îl întreabă cui, după părerea sa, ar trebui să i se adreseze un tînăr pentru astfel de pregătire, Anytos răspunde că nu e nevoie să fie menționat un individ anume, căci „în Atena, primul om de bine care i-ar ieși în cale îl poate face mai bun decît l-ar face sofiștii".

Temeiurile pentru care critica Socrate faptul că sofiștii luau bani erau altele, caracteristice lui. El susținea (știm asta de la Xenofon, nu de la Platon) că, acceptînd bani, sofiștii se lipseau de libertatea lor: erau constrînși să discute cu oricine putea plăti taxele, pe cînd el era liber să se bucure de societatea celor pe care-i alegea singur (*Mem.* 1.2.6, 1.6.5). Mergea pînă acolo încît numea aceasta prostituție, căci a-ți vinde mintea nu era cu nimic mai presus decît a-ți vinde trupul. Înțelepciunea ar fi trebuit să fie împărtășită de bunăvoie între prieteni și iubiți (1.6.13). Așa fusese privită filozofia pînă atunci, cu precădere în școala pitagoreică, al cărei admirator era Platon, alături, probabil, de Socrate. Complexul concept socratic-platonician de *eros*, o iubire homosexuală sublimată, trebuie să fi avut contribuția lui.

(b) *Statutul de călători de la o cetate la alta*

Sofiștii erau prin urmare antipatizați, din motive diferite, atît de filozofi ca Socrate sau Platon, cît și de cetățeni de seamă, ca Anytos. Aversiunea pe care o stîrneau în ochii comunității nu se datora numai temelor pe care le predau. Propriul lor statut le era potrivnic. Nu numai că pretindeau că oferă instrucție în ceea ce la Atena era considerat un fel de a doua natură pentru oamenii de treabă, dar ei înșiși nu erau lideri atenieni, nici măcar cetățeni. Erau străini, provinciali al căror geniu depășise hotarele cetăților lor lipsite de importanță. Unii dintre ei au

plecat mai întîi în misiuni oficiale, precum Gorgias la Atena, pentru a pleda cauza cetății Leontinoi împotriva Siracuzei, în 427.[14] Atît el, cît și Prodicos din Ceos au profitat de ocazie, în timp ce susțineau cauzele cetăților lor în fața Adunării, pentru a-și promova propriile interese, oferind lecții și demonstrații ce aduceau sume considerabile (*Hipp. Mai.* 282b-c). De asemenea Hippias se lăuda cu numărul de misiuni diplomatice cu care fusese însărcinat de cetatea lui (*ibid.* 281a). Leontinoi, Ceos sau Elis nu ofereau posibilități adecvate pentru talentele lor. Ei puteau însă prospera la Atena, centrul culturii elene, aflată la apogeul faimei și puterii sale, „sanctuar al înțelepciunii grecești", după cum îi spune Hippias în dialogul *Protagoras* (337d) al lui Platon. Acolo însă nu aveau nici o șansă de a deveni ei înșiși figuri politice, ca atare își foloseau înzestrările pentru a-i învăța pe alții. După cum spune Protagoras, nu e de mirare că poziția unor astfel de oameni putea să ajungă cu ușurință precară. Platon se referă și la aceasta de mai multe ori, în *Timaios* și în *Apologia* (19e), unde Socrate spune că sofiștii sînt în general buni vorbitori, dar că „obiceiul lor de a rătăci din cetate în cetate și de a nu avea o reședință stabilă, a lor" este un dezavantaj cînd e vorba de o activitate politică activă în război și negocieri. Acest fragment a fost menționat ca un exemplu al discreditării sofiștilor de către Platon, însă el este doar o expresie a unei stări de fapt evidente.[15]

(c) *Metodele*

Sofiștii își ofereau lecțiile fie în mici cercuri sau seminarii, fie în cadrul unor prelegeri publice sau „expuneri" (*epideixeis*).[16] Primele puteau fi organizate în case precum cea a unui client de seama lui Callias, cel mai bogat om din Atena, despre care se spunea că a cheltuit cu sofiștii mai mulți bani decît oricine altcineva (Platon, *Apol.* 20a). Casa lui este scena adunării din dialogul *Protagoras*, însă ospitalitatea pe care o oferea sofiștilor și admiratorilor acestora pare să o fi transformat mai degrabă într-un loc foarte diferit de ceea ce se poate numi un cămin. Protagoras mărșăluia prin grădina exterioară însoțit de un grup numeros, incluzînd atît atenieni, cît și străini pe care îi atrăgea în fiecare oraș prin care trecea. În grădina opusă, Hippias se ocupa de alt grup, iar Prodicos ocupa o fostă magazie pe care Callias a trebuit să o transforme în dormitor datorită mulțimii celor care stăteau în casă. El însuși are de asemenea propriul lui cerc de ascultători în jurul patului. Este de înțeles de ce servitorul lui Callias e sătul de vederea sofiștilor. Cînd gazda era atît de primitoare, în casele particulare puteau avea loc

chiar expuneri publice. Știm că Prodicos a susținut una la Callias (*Axioch.* 366c)[17], iar atunci cînd Socrate și Chairephon au pierdut o expunere a lui Gorgias, evident într-un loc public, Callicles îi asigură că Gorgias rămîne la el și că va susține încă o reprezentație acasă, pentru ei. Uneori expunerile se făceau într-un gimnaziu sau în alt loc de reuniuni. Cleon acuză Adunarea ateniană că se comportă „mai mult ca spectatorii expunerilor ținute de sofiști decît ca o adunare serioasă de dezbateri" (*Tucid.* 3.38.7). Hippias îi spune lui Socrate că timp de două zile va susține o expunere „în școala lui Pheidostratos", iar Prodicos făcea același lucru în Lyceum (*Hipp. Mai.* 286b, *Eryxias* 397c). Prețurile pentru intrare sînt pomenite de mai multe ori. La Prodicos ele erau de o jumătate, două sau patru drahme (*Axioch.* 366c). Socrate se lamentează pentru că bagajul său de cunoștințe despre dicția corectă nu este adecvat, căci nu și-a putut permite decît prelegerea de o drahmă a lui Prodicos, nu și pe cea de cincizeci de drahme.[18]

Expunerile puteau să se transforme în răspunsuri la întrebările audienței. Este menționat acest obicei la Gorgias (*Gorg.* 447c, *Menon* 70c), iar Hippias era destul de îndrăzneț pentru a face același lucru înainte de marele concurs panelenic de la Olimpia (*Hipp. Min.* 363c-d). Alternativ, sofiștii ofereau expuneri de elocință neîntreruptă pe o temă pregătită și dintr-un text scris. Astfel erau dialogurile troiene ale lui Hippias (*Hipp. Mai.* 286a, descrise de autorul lor ca „splendid alcătuite") și discursurile lui Gorgias la Olimpia, Delfi și Atena, ultimul fiind un discurs de omagiere a celor morți în luptă.[19] Aceste declamații puteau fi simple exerciții de retorică pe teme mitice, menite să arate cum pot fi apărate cu ajutorul iscusinței și al insolenței cazurile cele mai lipsite de șanse. Dintre acestea deținem două exemple în *Elena* și *Palamedes* ale lui Gorgias. În afară de Gorgias și de Hippias, Protagoras pretindea de asemenea că excelează în ambele genuri, atît în discursurile lungi și complicate, cît și în tehnica întrebării și răspunsului (*Prot.* 329b, 335a).

Apariția sofiștilor la marile festivaluri de la Olimpia și din alte părți avea o importanță întreită. Mai întîi, este încă o dovadă că se considerau a fi în tradiția poeților și rapsozilor. Xenofan și Empedocle, ca și alți poeți, și-au prezentat lucrările în public fie recitîndu-le ei înșiși, fie printr-un rapsod. Poeții și rapsozii purtau straie speciale, mai ales robe purpurii.[20] Hippias și Gorgias procedau la fel (DK, 82 A9), iar Hippias și-a făcut chiar o îmbrăcăminte foarte elegantă (*Hipp. Min.* 368c). Trebuie să ne amintim că este vorba despre o epocă în care se obișnuia mult mai mult să asculți lucrări literare citite de alții decît să le citești singur, iar recitările la festivalurile panelenice sau într-una dintre cetăți[21] erau un mod de a face cunoscută o nouă lucrare. Înainte se recitau poeme,

mai ales poeme epice, și chiar dacă din secolul al V-lea lecturile publice din autori de proză erau de asemenea obișnuite[22], complicata retorică epideictică a sofiștilor țintea mai sus, atunci cînd era prezentată la jocurile olimpice sau phitice. În al doilea rînd era vorba de spiritul de competiție, sofiștii concurînd pentru premii, la fel ca poeții, muzicienii și atleții. Hippias spune că de cînd a început să participe la disputele de la Olimpia n-a întîlnit pe nimeni care să-l întreacă (*Hipp. Min.* 364a). Spiritul de competiție devenea o caracteristică generală a sofiștilor. Pentru Protagoras, orice discuție este o „luptă verbală" din care unul trebuie să iasă învingător, iar celălalt înfrînt (*Prot.* 335a), spre deosebire de idealul „căutării comune" exprimat de Socrate, în care unul îl ajută pe celălalt, astfel încît ambii să ajungă mai aproape de adevăr. Întrecerea, spune Gorgias, pretinde atît îndrăzneală, cît și spirit, căci disputa, ca heraldul la Olimpia, îi cheamă pe toți aceia care vor să participe, dar îi încoronează cu lauri doar pe cei care învinge.[23] Tucidide se pune el singur în opoziție cu sofiștii spunînd că lucrările sale nu intenționează să fie „o piesă de concurs pentru un singur prilej", ci o bogăție care să dăinuie. Adesea Euripide își pune personajele să vorbească într-un adevărat stil sofistic al epocii, ca atunci cînd trimisul lui Creon laudă monarhia ca fiind opusă democrației, iar Tezeu răspunde (*Rugătoarele,* 427 și urm.): „Deoarece te-ai prins în luptă, ia aminte, căci tu ai cășunat năvala aceasta de cuvinte."[24] În al treilea rînd, festivalurile erau pentru toți membrii cetăților-stat grecești ocazii de a se reuni și de a uita dezacordurile, iar apariția publică a sofiștilor acolo era simbolul unei concepții panelenice care se potrivea în mod natural cu obiceiul lor de a locui pe rînd în diferite cetăți. Gorgias era la fel de bine venit în Larissa ca și în Atena, iar Hippias (încă mai remarcabil), în Atena ca și în Sparta. Tema oratiei olimpice a lui Gorgias era *homonoia*, concordia, iar sfatul său, pe care l-a repetat în oratia funerară de la Atena, era ca statele grecești să întoarcă mai bine armele împotriva barbarilor, nu să lupte între ele. Pe Hippias l-am văzut deja susținînd fraternitatea tuturor grecilor.[25]

(d) *Interese și perspective generale*

Este o exagerare să se spună, așa cum s-a spus adesea,[26] că sofiștii nu aveau nimic în comun cu excepția faptului că erau profesori profesioniști — fără un limbaj comun al temelor pe care le predau sau al mentalităților ce decurgeau din ele. Cel puțin un subiect profesau și predau cu toții: retorica sau arta *logosului*.[27] În Atena mijlocului de secol V, a fi un vorbitor care impresionează reprezenta cheia puterii. „Cuvîntul este

un tiran puternic", după cum spune Gorgias într-una dintre declamațiile rămase de la el (*El.* 8, DK, II, 290), iar arta *logosului* ar fi însemnat tot ceea ce era necesar pentru o carieră politică de succes. Cînd tînărul Hippocrates e întrebat ce crede că este un sofist, răspunde: „Un maestru al artei de a face vorbitori iscusiți" (*Prot.* 312d). Practicau ei înșiși arta vorbirii, pe care o deprinseseră singuri, și o prezentau în manuale scrise (*technai*) care se ocupau și de argumentele retorice și de folosirea corectă a limbajului în general.[28] Cu excepția lui Gorgias, toți vor admite că sînt profesori de virtute (*areté* — pentru care, după cum o înțelegeau ei, arta vorbirii convingătoare era o condiție esențială), iar disocierea lui de aceștia poate fi suspectată de o anumită lipsă de sinceritate: lecțiile sale de retorică urmăreau să asigure pentru discipolii lui același fel de succes în viață pe care îl promitea Protagoras ca profesor de *politiké areté*.[29] În acord cu pretenția lor de a fi succesorii poeților în privința educației, sofiștii includeau expunerea și critica poeziei în arta lor despre *logoi*. Există mărturii temeinice despre aceasta în privința lui Protagoras (pp. 167, 209 mai jos), iar alt sofist, Euenos din Paros („taxă de cinci mine", Platon, *Apol.* 20b), era foarte interesat să știe de ce s-a apucat Socrate să scrie poezie în închisoare (*Phaidon* 60d) și era el însuși cititor și autor de poezie.[30] Același lucru se spune despre Hippias și Antistene (pp. 223, 244 mai jos).

În afară de acest interes precumpănitor, mulți dintre ei erau specializați într-un domeniu al lor propriu. Hippias se mîndrea cu policalificarea și multilateralitatea sa. Nu numai că dădea lecții de matematică, muzică și astronomie (pe care Protagoras le batjocorea ca inutile pentru viața practică)[31] și și-a perfecționat propriul lui sistem de antrenament al memoriei, dar pretindea de asemenea că este maestru în multe meșteșuguri.[32] S-a spus despre sofiști că erau tot atît de mult moștenitorii filozofilor presocratici cît ai poeților. W. Schmid susține că Protagoras le era îndatorat lui Heraclit, Anaxagoras, filozofilor naturii milesieni și lui Xenofan, și i-a atribuit faptul că a făcut cunoscute în cercurile educate concluziile paradoxale ale lui Heraclit și Parmenide (vezi *Gesch. gr. Lit.* 1.3.1, 16 și 38). Pe de altă parte, s-a spus că nu îi interesa deloc filozofia naturală. Nu poate încăpea îndoială că le erau cunoscute scrierile filozofilor și că perspectiva lor generală le datora mult acestora, cu raționalismul ei, cu respingerea cauzelor divine și cu tendința spre scepticism. Ceea ce nu e în contradicție cu diferența fundamentală dintre obiectivele lor și, ținînd seama de aceasta, se poate spune că mai aveau ceva în comun, în privința interesului pentru antropologie — evoluția omului ca produs al naturii și dezvoltarea societății umane și a civilizației. Sînt însă puține dovezi ale unei preocupări serioase privind cosmologia sau problemele

generale de fizică, deși o asemenea preocupare îi este atribuită cîteodată lui Protagoras, pe baza citării lui Eustathios de către poetul comic Eupolis (DK A II), care îl ridiculiza deoarece „pretinde că e interesat de ceruri, dar mănîncă ceea ce provine de pe pămînt". Citatul este insuficient și e probabil o defăimare asemenea glumelor lui Aristofan împotriva lui Socrate și Prodicos priviți ca „meteorosofiști".[33] În dialogul *Protagoras* al lui Platon (318e, o sursă mai bună), Protagoras respinge interesul față de orice astfel de studii nepractice. La adunarea din casa lui Callias (*ibid* 315c), Hippias răspunde întrebărilor despre „știința naturală și astronomie", iar în *Hippias Maior* (285b) Socrate vorbește despre „lucrurile pe care tu le cunoști cel mai bine, adică cele ce se petrec cu stelele și fenomenele cerești"; însă mîndria sa consta în uluitoarea mulțime și varietate de subiecte despre care putea vorbi. Cunoașterea pe care o avea în fiecare dintre aceste domenii trebuie să fi fost foarte superficială și nu există nici o indicație că ar fi avut de oferit vreo contribuție originală, poate cu excepția celor din matematică. Galen vorbește despre o lucrare a lui Prodicos (fr. 4), *Despre natura omului*, care are același titlu ca al unei lucrări a lui Hippocrates și ar da dovadă de preocuparea pentru fiziologie. Unele fragmente din Antiphon (între 22 și 43 în DK) par să dezvăluie un interes de tip presocratic pentru probleme de cosmologie, astronomie, pămînt și mare. Cicero spune despre Prodicos, Thrasymachos și Protagoras (*De or.* 3.32. 126–128) că ar fi vorbit și ar fi scris *etiam de natura rerum.* Însă el pune aceasta în legătură cu pretenția sofiștilor de a putea susține orice subiect și de a putea răspunde oricărei întrebări, avînd prin aceasta o perspectivă corectă asupra lor. Fără îndoială că astronomii și cosmologii se numărau printre „practicanții tuturor artelor", despre care Protagoras încerca să-i facă pe discipolii lui capabili să argumenteze cu propriile lor cunoștințe. Obiectivul era să fii un bun vorbitor și să poți susține o controversă, nu să capeți o curiozitate științifică doar de dragul unui domeniu.

O ramură a filozofiei presocratice a avut o influență profundă asupra sofisticii, ca și asupra întregii gîndiri grecești: monismul radical al lui Parmenide și al adepților săi. Faptul că punea la îndoială mărturiile simțurilor și respingea întreaga lume sensibilă ca fiind ireală a provocat o reacție violentă din partea minților empirice și practice ale sofiștilor, care i s-au opus în numele bunului-simț. Protagoras a întrerupt, ni se spune, predarea virtuții politice pentru a scrie o carte asupra Ființei, îndreptată împotriva „acelora care susțin unitatea (« unicitatea » în FGP, II, 2, p. 300, *n. t.*) Ființei"[34], iar Gorgias, în *Despre nonexistent*, și-a arătat măiestria în argumentarea de tip eleat, întorcînd-o împotriva celor care o născociseră. Sofiștii nu puteau totuși — mai mult decît alții care se considerau gînditori serioși — să înlăture dilema eleată, care obliga

la o alegere între ființă și devenire, nemișcare și mișcare, realitate și aparență. De vreme ce nu mai erau posibile amîndouă, sofiștii au abandonat ideea unei realități eterne aflate în spatele aparențelor în favoarea fenomenalismului, relativismului și subiectivismului extrem.

Sofiștii erau cu siguranță individualiști, chiar rivali, concurînd între ei pentru aprecierea publicului. De aceea nu s-ar putea spune despre ei că reprezintă o școală. Pe de altă parte, a spune că nu aveau nimic comun din punct de vedere filozofic ar fi o exagerare. Sofiștii împărtășeau perspectiva filozofică generală prezentată în introducere sub numele de empirism, care era în acord cu un scepticism comun în ceea ce privește posibilitatea unei cunoașteri certe, atît pe temeiul insuficienței și failibilității facultăților noastre, cît și pe cel al absenței unei realități neschimbătoare care să fie cunoscută. Cu toții credeau[35] în antiteza dintre natură și convenție. Aprecierile lor cu privire la valorile relative ale fiecăreia puteau fi diferite, dar nici unul dintre ei nu ar fi susținut că legile umane, obiceiurile și credințele religioase sînt de nezdruncinat pentru că își au rădăcinile într-o ordine naturală neschimbătoare. Aceste convingeri — sau lipsa lor — erau împărtășite și de alții, care nu erau sofiști profesioniști, dar s-au aflat sub influența lor: istoricul Tucidide, poetul tragic Euripide, aristocratul Critias, care a scris drame, dar a fost și printre cei mai violenți dintre cei Treizeci de Tirani în anul 404. Datorită acestei răspîndiri este perfect justificat să vorbim despre o mentalitate sofistică sau despre un curent de gîndire sofistic. Sofiștii, cu învățătura lor formală, bazată pe scrieri și pe discursuri publice, au fost inițiatorii a ceea ce a ajuns să fie cunoscut ca epoca iluminismului grec. Acest termen, împrumutat din germană, poate fi folosit fără teamă pentru etapa necesară de tranziție din gîndirea oricărei națiuni care a produs filozofi și filozofii originale. Astfel, Zeller scrie (ZN, 1432): „Așa cum noi, germanii, cu greu am fi putut să-l avem pe Kant fără Epoca Luminilor, la fel grecii ar fi avut cu greu un Socrate și o filozofie socratică fără sofiști."[36] Jaeger (*Paid.* I, 288) repetă și el că Socrate și Platon n-ar fi putut exista fără sofiști, iar aceasta ar fi suficient pentru ca ei să merite să fie studiați, chiar dacă nu toți au fost, în sine, figuri importante.

(e) *Declin sau adolescență?*

Pentru un contemporan al lor care le era ostil, precum Aristofan, ideile sofiștilor erau un simptom al declinului. Epoca măreață a Greciei a fost aceea a războaielor cu perșii, cînd bărbații erau bărbați. Curajul și tăria, simplitatea vieții și înaltele principii morale erau toate atribuite acestei generații abia stinse. Acum, se lamentează el, s-a renunțat la

toate principiile și nimeni nu mai poate distinge binele de rău sau, dacă poate, susține zgomotos răul și disprețuiește binele. Tînăra generație iubește luxul, e efeminată, imorală și lașă. Uitați-vă la drame: scriitorii nu mai aleg teme înalte și nobile, așa cum făcea Eschil. Îl avem în schimb pe Euripide, cu piesele lui despre adulter, incest și înșelăciune, cu etalarea meschinăriei și a josniciei, cu nesfîrșita vorbărie fără răspunsuri. La toate acestea, credea Aristofan, s-a ajuns din cauza adoptării noii științe ateiste și noii moralități a sofiștilor.

Această opinie — că Grecia depășise deja culmea măreției sale și că sofiștii erau emblema epocii căreia îi grăbeau declinul prin chiar învățăturile lor — a tins să reapară în istoriile moderne. Pe de altă parte, în al doilea deceniu al secolului nostru Karl Joël (*Gesch.* 674 și urm.) vedea deja în atmosfera intelectuală fierbinte, ai cărei lideri erau sofiștii, nu declinul, ci „Rausch der Jugend". Tinerețea îi făcea ambițioși, certăreți, irupînd în toate domeniile. În aceeași notă, T. Gomperz (*Gr. Th.*, I, 480) percepea în retorica lui Gorgias „un curent de vitalitate nestrunită a unei epoci în care sîngele tînăr tresaltă într-un puls de nestăpînit, iar activitatea spirituală covîrșește temele aflate la dispoziția sa". Grant face în *Etica* sa (I,76 și urm.) o împărțire a moralității în trei epoci: „prima, epoca moravurilor populare și neconștiente; a doua, epoca de tranziție, sceptică, sau sofistică; a treia, cea conștientă sau filozofică". (Evident că în a treia epocă cele trei stadii vor exista simultan printre oameni cu educație și puteri intelectuale diferite.) El observă o evoluție asemănătoare la individ:

> Simplitatea și încrederea copilărească sînt urmate de forța neorganizată și nedirecționată a tinereții și de înțelepciunea maturității. Mai întîi credem pentru că și alții cred; apoi, în vederea obținerii unor convingeri personale, trecem printr-un stadiu de îndoială; în cele din urmă, vom crede mai cu tărie decît la început, dar într-un mod oarecum diferit.

Or, dacă ne gîndim la cele care au urmat — filozofiile lui Platon și Aristotel, apoi stoicii, epicureenii și alți filozofi ai epocii elenistice —, nu poate încăpea îndoială că, indiferent cum privim istoria grecilor în general, gîndirea greacă a intrat cu sofiștii nu în declin, ci în faza de început a maturității sale.[37]

(f) *Retorică și scepticism*

După cum am văzut, exista o artă pe care toți sofiștii o predau, anume retorica, și un punct de vedere epistemologic pe care îl împărtășeau cu toții, anume scepticismul, conform căruia cunoașterea nu ar putea fi decît relativă la subiectul sensibil. Cele două erau mult mai strîns legate

decît ar putea cineva să creadă. În viața noastră retorica nu joacă rolul pe care îl avea în Grecia antică. În zilele noastre, cuvintele „succes" sau „un om de succes" sugerează în primul rînd lumea afacerilor, și doar secundar pe aceea a politicii. În Grecia, succesul care conta era mai întîi cel politic, apoi cel juridic, iar arma lui era retorica, arta persuasiunii. Făcînd o analogie, retoricii i se poate atribui rolul jucat acum de reclamă. Cu siguranță că arta persuasiunii nu era mai puțin puternică atunci, adesea prin mijloace dubioase, și așa cum noi avem școli de economie și școli de publicitate, grecii aveau profesorii lor de politică și de retorică: sofiștii. Persuasiunea, *peitho*, era pentru ei o zeiță puternică. „Fermecătoarea căreia nimic nu-i poate fi refuzat", îi spune Eschil (*Rugătoarele* 1039 și urm.), iar un secol mai tîrziu Isocrate reamintește publicului său atenian că aveau obiceiul să-i ofere anual zeiței un sacrificiu (*Antid.* 249). În *Elogiul Elenei* — un exercițiu didactic de retorică, sofistic în toate sensurile — Gorgias consideră vorbirea și persuasiunea două forțe irezistibile. „El este așadar nedrept, deoarece convingînd-o a silit-o; iar ea fără nici un temei este defăimată, deoarece, lăsîndu-se convinsă, a fost silită de acel cuvînt." Prin urmare, Elena este absolvită de orice vină și considerată ca victimă neajutorată care merită milă, nu ură și condamnare.[38]

O parte a inițierii în retorică era aceea de a-i învăța pe discipoli cum să susțină cu egal succes ambele aspecte ale unei probleme. După cum spunea Protagoras: „Asupra oricărei teme se pot susține două argumente contrare unul altuia." El năzuia să-și învețe discipolii să poată lăuda și să poată critica același lucru, și în particular să susțină argumentul mai slab, astfel încît să pară mai puternic.[39] Învățarea retoricii nu se limita la formă și stil, ci se ocupa de asemenea cu esența a ceea ce constituia subiectul discuției. Cum ar fi putut să nu reușească să inoculeze opinia că orice adevăr este relativ și că nimeni nu știe ceva de nezdruncinat? Adevărul e individual și trecător, nu universal și etern, căci pentru orice om adevărul este doar acela de care poate fi convins, și e posibil să convingi pe oricine că negrul este alb. Există convingere, dar niciodată cunoaștere.

Pentru a demonstra ideea că „persuasiunea verbală poate modela mințile oamenilor după cum dorește", Gorgias invocă trei motive care demonstrează originea învățăturii sofiștilor în viața și în filozofia vremii (*El.* 13):

1. Teoriile filozofilor naturii, fiecare crezînd că deține secretul universului, dar în realitate atîțînd doar o opinie împotriva alteia și propunînd ochilor imaginației incredibilul și invizibilul.

2. Disputele și dezbaterile inerente vieții practice (fie în tribunale, fie în Adunare), unde un singur discurs poate încînta și convinge mulțimea doar pentru că este artistic și inteligent alcătuit, nu pentru că ar conține adevărul.

3. Disputele dintre filozofi, care pot arăta doar rapiditatea cu care gîndirea reușește să demonstreze nestatornicia opiniilor și credințelor.

Într-o astfel de atmosferă nu este surprinzător că poate cîștiga aderență o epistemologie conform căreia „ceea ce mi se pare mie *este* pentru mine, iar ceea ce ți se pare ție *este* pentru tine", și care mai spune că nici un om nu poate fi în poziția de a-l contrazice pe altul.[40]

•

(g) *Soarta literaturii sofistice: Platon și Aristotel*

În cele din urmă, un cuvînt despre pierderea lucrărilor scrise de sofiști. Despre liberalismul grec, care corespunde în linii mari cu ceea ce este numit aici perspectiva sofistică, Havelock a scris că „este o sarcină dificilă să i se traseze drumul cu precizie, imposibilă fie și numai din cauza celor două repere identice furnizate de *ipsissima verba* ale acestor doi oameni" (*L.T.* 225). Cei doi sînt Democrit și Antiphon, însă, de vreme ce pe aceeași pagină ține să ne avertizeze că „cronologia vieții lui Antiphon, ba chiar identitatea sa, sînt îndoielnice" și, mai mult, caracterul liberal este reprezentat pentru el nu doar de aceștia doi, ci și de Archelaos, Protagoras, Prodicos, Hippias, Gorgias, Thrasymachos, Lykophron și de alții, deci perspectiva lui este oarecum pesimistă. Sugestia sa că cei doi sînt singurii care au contribuit la școala gîndirii din epoca clasică ale căror scrieri personale s-au păstrat este dezmințită, din fericire, de ceea ce spune în altă parte.[41] Totuși este adevărat că îi cunoaștem pe empiriștii secolului al V-lea în principal din fragmente sărăcăcioase sau din parafraze, mai mult sau mai puțin ostile, ale lucrărilor lor de mari proporții. Pînă acum istoricii au presupus că aceasta se datorează unor accidente: multe alte lucrări din Grecia clasică au dispărut în decursul a mai mult de 2400 de ani, și nu e de mirare. Dar susținătorii lor moderni întrezăresc un motiv anume care a determinat soarta sofiștilor, anume autoritatea lui Platon și a lui Aristotel. Idealismul lui Platon a ieșit învingător, și, de vreme ce lui însuși i-ar fi plăcut să suprime învățătura oponenților săi, adepții lui au suprimat-o pe tăcute. Sau cel puțin, cît timp filozofii opuse au căpătat autoritate, nimeni nu a văzut motivul de a păstra ceea ce erau în general considerate perspective neortodoxe sau condamnabile. Așa s-a ajuns la faptul că,

pentru a-l cita pe Havelock (*L.T.* 18), „istoria teoriei politice grecești, ca și cea a vieții politice grecești, a fost scrisă în timpurile moderne exact cum ar fi dorit Platon și Aristotel să fie scrisă".

Și aici, ca în cazul lui Sidgwick și Grote, se poate spune că aceste critici au un element adevărat pe care ceilalți l-au neglijat, dar că probabil se exagerează. Ceea ce susțin ei se poate să fi avut o contribuție, dar există și alte motive nu mai puțin plauzibile pentru pierderea acestor lucrări. S-a arătat că în general sofiștii nu erau învățați care să scrie tratate filozofice și științifice pentru viitor. Ei erau mai degrabă profesori și oratori care doreau să influențeze epoca în care trăiau, nu să fie citiți de posteritate. Mai mult, de vreme ce multe dintre lucrările lor erau didactice, de tipul manualelor, ele puteau fi ușor încorporate în manualele unor profesori de mai tîrziu, inclusiv Aristotel, despre care se putea considera că le înlocuiesc. Aristotel, în afară de faptul că a scris propria sa *Artă a retoricii*, a rezumat o compilație mai veche a *Artelor*, de la Teisias, inițiatorul lor, pînă la el, rezumat despre care Cicero scrie că Aristotel nu doar explica în mod clar preceptele fiecărui profesor, dar depășea într-atît originalele în concizie și atractivitate a stilului, încît nimeni nu le mai consulta, preferînd să-l citească pe Aristotel ca pe unul care le expune învățăturile într-un mod mult mai accesibil.[42]

În această privință se poate totuși protesta împotriva faptului că se vorbește despre „Platon și Aristotel" la fel[43], de parcă opoziția lor la empirismul sofiștilor ar fi fost identică. În privința subiectelor care îi preocupau cu precădere pe sofiști, punctul de vedere al lui Aristotel a fost în multe feluri mai aproape de ideile sofiștilor decît de cele ale lui Platon. E adevărat că împărtășea perspectiva teleologică asupra lumii a acestuia, iar în problema disputei dintre realism și nominalism se presupune, de obicei, că ar fi fost platonician. Adică, deși a renunțat la transcendența formelor platoniciene, a continuat să creadă în existența substanțelor sau a esențelor permanente, corespunzătoare termenilor universali — *universalia in rebus*, dacă nu *ante res*. În general, asta poate fi adevărat[44], însă poziția sa este complexă, iar, atunci cînd ne întoarcem de la metafizică la felul cum tratează acțiunile oamenilor, atît cele individuale, cît și cele colective, deci la teoria sa etică, socială și politică, nu se mai poate spune același lucru fără rezerve. Un motiv ar fi acela că Aristotel a făcut o distincție explicită între obiectivele, și în consecință între metodele investigației științifice, pe de o parte, și cele ale cercetării în problemele comportamentului și ale caracterului uman, pe de alta. În primul caz trebuie pretinse standardele de precizie cele mai exacte, însă acestea nu ar fi potrivite în studierea materialului uman,

care este luat în considerare pentru scopuri practice, nu teoretice. În *Etica* sa el aduce în discuție problema de mai multe ori, poate cel mai convingător în afirmația că a-i cere unui orator argumente strict logice nu ar fi mai înțelept decît a-i permite unui matematician să folosească arta persuasiunii.[45] În domeniul eticii, abandonarea normelor sau a modelelor platoniciene absolute, existente în sine, a avut efecte de mare anvergură, căci a făcut posibilă separarea teoriei de practică, a cunoașterii de acțiune, ceea ce pentru Platon era de neimaginat. Aristotel putea scrie (1103b27): „Nu urmărim să examinăm natura virtuții, ci să devenim virtuoși", în vreme ce în perspectiva socratic-platoniciană „a ști ce este virtutea" era o precondiție esențială pentru a deveni bun. Aristotel preferă sincer metoda lui Gorgias de enumerare a diverselor virtuți cerinței socratice de a da o definiție generală a virtuții, pe care o numește autoînșelare (*Pol.* 1260a25), iar în prima carte a *Eticii*, care conține unul dintre atacurile cele mai susținute și de efect împotriva teoriei platoniciene a formelor, găsim o pledoarie în favoarea relativității și varietății binelui, pledoarie care ar fi putut fi scrisă la fel de bine și de Protagoras.[46]

ANTITEZA *NOMOS–PHYSIS* ÎN MORALĂ ȘI POLITICĂ

(1) INTRODUCERE

Cei doi termeni, *nomos* (pl. *nomoi*) și *physis*, sînt cuvinte-cheie — în secolele al V-lea și al IV-lea s-ar fi putut spune cuvinte de ordine — ale gîndirii grecești. La scriitorii de dinainte, ele nu par cu necesitate incompatibile sau în antiteză, însă în atmosfera intelectuală a secolului al V-lea au ajuns să fie în mod obișnuit considerate opuse și reciproc exclusive: ceea ce exista „după *nomos*" nu era „după *physis*" și viceversa. Această utilizare a termenilor este cea de care ne vom ocupa acum.

Semnificația lui *physis* decurge din studiul presocraticilor.[1] Se poate traduce, fără teama de a greși, prin „natură", deși atunci cînd e exprimat în legătură cu *nomos* cuvîntul „realitate" face uneori contrastul mai clar.[2] Pentru oamenii epocii clasice, *nómos* este *nomizetai*, ceva în care se crede, este practicat ori considerat adevărat; termenul originar e *nemetai*, ceva porționat, distribuit sau împărțit în mod egal.[3] Ceea ce înseamnă că presupune un subiect activ — un credincios, practician sau distribuitor —, o minte din care emană *nomosul*. Prin urmare, oameni diferiți aveau în mod firesc diferite *nomoi*, însă atît timp cît religia rămînea influentă, mintea creatoare putea fi a divinității, și puteau deci exista *nomoi* aplicabili întregii umanități. „Toate legile (*nomoi*) omenești se nutresc din unica lege divină", spune Heraclit (fr. 114, vol. I, 425), iar potrivit lui Hesiod (*Erga* 276, reflectat în mitul lui Protagoras, Platon, *Prot.* 322d) Zeus a stabilit „o lege pentru toți oamenii", anume că, spre deosebire de animale, ar trebui să dispună de dreptate. Această concepție s-a menținut în epoca sofiștilor. Chiar și raționalistul Tucidide putea vorbi despre lăcomia politicienilor zilei ca parteneri mai degrabă la crime decît supuși ai legii divine.[4] Ea apare de asemenea în „legile nescrise" din *Antigona* lui Sofocle, care sînt divine și eterne și pe care nici un muritor nu le poate sfida nepedepsit, după cum va înțelege, prea tîrziu, Creon (*v.* 1113; despre „legile

nescrise" vezi pp. 99 și urm. mai jos). Dar cînd credința în zei este subminată și aceștia nu mai sînt „moneda curentă" (*nomisma*)[5], această autoritate universală a *nomosului* nu mai există. Atunci expresia „lege nescrisă" preia o semnificație nouă și mai funestă, corespunzătoare realismului politic al epocii.

Istoria mai timpurie a termenilor *nomos* și *physis* este interesantă, dar ea a mai fost prezentată, nu numai o dată.[6] Noi am ajuns la punctul în care o nouă generație a separat *nomosul* de *physis*, născocirea, artificialul, de natural și, uneori, falsul (deși în mod obișnuit crezut) de adevăr. Întîlnim ultimul sens al lui *nomos* la filozofii contemporani sofiștilor: Empedocle neagă nașterea și distrugerea, dar mărturisește că se conformează *nomosului* prin faptul că folosește termenii, iar Democrit declară că numai în *nomos* există calități sensibile.[7] Oricum, la sofiștii, istoricii și oratorii epocii (ca și la tragedianul Euripide, alt exponent al noii gîndiri), antiteza era de regulă invocată în sfera morală sau în cea politică. Aici, utilizările ei mai importante sînt două: (i) obiceiul bazat pe credințe tradiționale sau convenționale cu privire la ceea ce este drept sau adevărat și (ii) legi stabilite formal și acceptate, care codifică „obiceiul drept" și îl înalță la rangul de normă obligatorie sprijinită de autoritatea statului. Prima utilizare era mai veche, dar n-a fost niciodată pierdută din vedere, astfel încît pentru greci legea rămînea dependentă de tradiție sau de obicei, chiar dacă era formulată în scris și impusă de autoritate. „Legea", scrie Aristotel (*Pol.* 1269a20), „nu are puterea de a constrînge la supunere dincolo de forța tradiției". Într-o anumită măsură, acesta rămîne un adevăr în orice societate. După cum scrie H.L.A. Hart (*Law, Liberty and Morality*, 51): „Este bineînțeles clar (și una dintre intuițiile cele mai vechi ale teoriei politice) că societatea nu ar putea exista fără moralitatea care oglindește și completează sancțiunile juridice ale comportamentului dăunător altora." În societățile primitive nu există o diferență prea mare (dacă este totuși vreuna) între cele două, căci tradiția însăși are o forță constrîngătoare. Codificarea devine necesară doar într-un stadiu destul de avansat al civilizației. De aici, la origine, oscilația termenului între cele două noțiuni. De vreme ce totuși ele ne sînt deja străine nouă, și nici un cuvînt englezesc (sau românesc, *n. t.*) nu are aceeași acoperire, va fi cel mai bine să păstrăm termenul grecesc. Aceasta ne va aduce aminte că, de vreme ce același cuvînt, *nomos*, exprimă ambele idei, „distincția dintre ceea ce este constrîngător prin lege și ceea ce este drept din punct de vedere moral era mult mai puțin limpede pentru greci decît este pentru noi".[8]

Va fi adecvat să ne ocupăm separat cu probleme care sînt în mod normal considerate distincte, dar o examinare a antitezei *nomos–physis*

(ale cărei efecte au fost schițate la modul introductiv în capitolul precedent) trebuie făcută înainte de toate, căci se va vedea că ea intră în cele mai multe subiecte discutate în epocă. Dezbaterile despre religie s-au îndreptat asupra problemei dacă zeii există prin *physis* — în realitate — sau doar prin *nomos*; despre organizarea politică, dacă statele se nasc prin voință divină, prin necesitate naturală sau prin *nomos*; despre cosmopolitism, dacă împărțirile în cadrul speciei umane sînt naturale sau sînt doar o problemă de *nomos*; despre egalitate, dacă stăpînirea unui om asupra altuia (sclavia) sau a unui popor asupra altuia (imperiul) este naturală și inevitabilă sau doar prin *nomos*, și așa mai departe. Planul implică riscul unor suprapuneri, asupra cărora trebuie să fim atenți, dar ceva tot ar fi de dorit — să arătăm cum acea varietate de probleme se legau unele de altele în gîndirea epocii. Acest capitol va explica mai detaliat antiteza însăși, precum și modurile în care, o dată stabilită, a condus la aprecieri foarte diferite ale valorii relative pentru *physis* și *nomos* în domeniul moral și în cel politic.

Întrebarea cine a făcut distincția mai întîi a fost pusă adesea, dar este probabil nelalocul ei și fără răspuns, cel puțin pe baza datelor deținute de noi. Aristotel o numea un *topos* foarte răspîndit, recunoscut de „toți cei vechi" ca mijloc de a prinde un oponent în capcana paradoxului (*Respingerile sofistice* 173a7). Heinimann citează un pasaj din *De aere aquis locis* al lui Hippocrates ca fiind primul loc în care apare, dar afirmațiile atribuite lui Archelaos (A 1 și 2 DK) sînt probabil anterioare și, oricum, sînt primele mențiuni cunoscute ale distincției într-un context etic.[9] Suprapunerea ușor comică a fizicului și a eticului în versiunea lui Diogenes Laertios („El spune că ființele vii s-au născut din nămol și că ceea ce-i just nu există de la natură, ci există prin convenție") se datorează, fără îndoială, naivității compilatorului, iar noi nu putem spune care au fost cuvintele exacte prin care și-a exprimat gîndurile Archelaos. Relatarea ne amintește însă cu îndreptățire despre legătura istorică dintre teoriile fizice evoluționiste și teoriile despre originea convențională a moralității și a legii. Archelaos a fost contemporan cu Democrit. Pătrundem aici într-o lume în care nu doar dulcele și amarul, fierbintele și recele există numai ca părere sau prin convenție, ci și dreptatea și nedreptatea, binele și răul.[10] Îndoielile cu privire la ordinea și stabilitatea lumii fizice ca întreg și înlăturarea cauzelor divine în favoarea șansei și a necesității naturale erau idei de care se agățau susținătorii relativității concepțiilor etice și care au devenit componente ale întemeierii pledoariei lor. Pentru a vedea că așa era, avem nevoie doar să ne uităm puțin înainte în timp, cînd Platon a abordat domeniul

pentru a-l folosi împotriva lor: ca să combată dezgustătoarele lor teorii morale, el s-a simțit obligat să construiască o întreagă cosmogonie, în care primul loc i-a fost acordat intelectului și intenției conștiente. El spunea că ideea cosmosului apărut la întîmplare a făcut posibilă negarea principiilor absolute ale binelui și răului (pp. 98 și urm. mai jos).

Prin urmare, legea și principiile morale instaurate de opinia publică nu sînt date de divinitate, după cum se credea înainte. Ele sînt ceva impus de om asupra semenilor săi, ori în cel mai bun caz sînt alcătuite prin înțelegere pentru a stabili limite asupra libertății fiecărui individ. Astfel,

> istoria și experiența au ajutat la dezvoltarea unui set destul de diferit de principii, nu ale binelui sau răului moral tradițional, ci pur și simplu ale succesului sau eșecului, ale avantajului sau dezavantajului... Nici una dintre reguli nu era absolut rigidă sau invariabilă: întotdeauna trebuia ca ele să fie adaptate la condiții diferite... Călătoriile... au revelat numeroase sisteme morale diferite... Nici unuia dintre aceste obiceiuri, atît de cuprinzătoare ca problematică și diversitate, nu i se putea atribui o „autoritate eternă". Ideea unei legi morale universale era prin urmare în declin, și a devenit *pari passu* mai credibil ca legile morale să fie considerate doar tradiționale și relative, ca apărînd în întîmpinarea nevoilor unor oameni diferiți, din locuri și vremuri diferite. În această perspectivă, „interesul" era ceea ce părea să stea la baza principiilor etice, o atitudine ce se preta cu ușurință la un anume fel de interpretare hedonistă sau utilitaristă.

Acest fragment, care descrie atît de bine atmosfera schimbătoare a gîndirii din Atena secolului al V-lea, a fost scris de fapt în secolul al XVII-lea, în Anglia[11], și ar putea fi aplicat cu o îndreptățire aproape identică „eticii situaționale" de astăzi.[12] Pe măsură ce vom înainta, vom găsi foarte multe referiri la avantaje sau interese (τὸ συμφέρον) luate ca principii, în special la Tucidide. Pentru sfera politică, Untersteiner citează un încîntător[13] exemplu din Lysias: „Primul lucru de reținut este că nici un om nu e de la natură oligarh sau democrat, ci fiecare se străduiește să stabilească acel tip de constituție care va fi în avantajul său propriu."

Cu această negare a statutului absolut al legii și al valorilor morale sau a vreunui rol jucat de ele în natura eternă a lucrurilor, scena e pregătită pentru controversa dintre cele două, însă recunoașterea antitezei nu hotărăște prin sine rezultatul. Locul care trebuie acordat legii și tradiției, în Grecia cel puțin, nu era determinat în nici un fel de recunoașterea inițială a artificialității lor, iar oamenii care erau de acord în această privință puteau totuși să tragă concluzii practice diferite. Pentru a ușura lucrurile, putem distinge trei poziții principale: susținerea

nomosului împotriva *physisului*, susținerea *physisului* împotriva *nomosului*, și o atitudine de realism interesat sau de înfruntare a realității care, fără să avanseze judecăți, declară că cei mai puternici vor profita întotdeauna de cei mai slabi și vor da numele de lege sau dreptate oricărui lucru pe care îl stabilesc ca fiind în interesul lor. Acest nume va fi menținut atît timp cît ei își vor păstra puterea.

(2) SUSȚINĂTORII *NOMOSULUI*

(a) *Teorii antropologice ale progresului*

> *Ce este acest contract decît mijlocul prin care omul, ca o creatură relativ slabă și fără apărare, își poate menține statutul biologic, pe care altminteri nu l-ar putea niciodată obține?*
>
> H.G. BAYNES, „Psychological Origins of Divine Kingship", *Folklore*, 1936, 91

În secolul al V-lea, ca un corolar firesc la teoriile fizice ale evoluției vieții din materia neînsufletită, cîteva teorii remarcabil de coerente despre progresul uman au început să înlocuiască ideea mitică a degenerării dintr-o perfecțiune preistorică, precum cea a Seminției de Aur, a lui Hesiod. Ele pot fi urmărite la Democrit și apar la autori foarte diferiți, la Eschil ca și la Euripide, în *Corpusul* hipocratic, la sofistul Protagoras și la aristocratul Critias, ca și, ceva mai tîrziu, la poetul tragic Moschion. Deși Sofocle nu descrie starea sălbatică originară, faptul că laudă — în *Antigona* — progresul tehnic al omului presupune aceeași ordine a evenimentelor. Prometeu poate fi invocat ca învățător sau poate fi exclus; prezența sa pare să conteze prea puțin. La Eschil el este prezent, însă doar ca acela care oferă inteligența, care i-a învățat pe oameni să-și folosească propriile lor minți. La Euripide binefăcătorul este necunoscut („oricare dintre zei ne-ar fi dat mai întîi înțelepciunea..."), iar la Sofocle omul însuși este cel care, prin propriile sale realizări, a devenit minunea lumii. Moschion, deși mai tîrziu[1], reflectă o indiferență deja evidentă în secolul al V-lea, atunci cînd scrie că autorul procesului este însuși timpul, indiferent dacă ajutat de Prometeu ori de necesitate, sau doar prin rezultatele experienței și ale naturii.

Conform acestor considerații, primii oameni trăiau ca animalele, fără haine sau case, în peșteri sau vizuini. Nu le venise ideea să se adune laolaltă, ci rătăceau prin ținut, hrănindu-se cu orice le oferea acesta. Se recurgea pînă și la canibalism. Foarte mulți mureau din cauza frigului,

a bolilor cauzate de regimul de cruditãți sau uciși de animalele sălbatice. Cu timpul, dificultățile le-au sugerat necesitatea de a se reuni pentru a putea supraviețui, iar nevoia comunicării raționale i-a învățat să-și transforme strigătele nearticulate în vorbire. Au început de asemenea, în stadiul în care strîngeau pentru iarnă produse sălbatice, să cultive pămîntul și să crească grîne și viță de vie. Aceasta a marcat începutul vieții civilizate în comunități, prin recunoașterea drepturilor celorlalți și a unor rudimente de lege și ordine. Demetra, cea care le oferise grîul, era de asemenea și Tesmophoros, aducătoare de legi. În cele din urmă, după cum remarca Rousseau cu pertinență, cine ar fi fost atît de absurd să se înhame la cultivarea cîmpurilor dacă starea societății era una în care recolta îi putea fi smulsă de oricine ar fi poftit?[2] Aceasta apare în mod special în pretenția atenienilor de a fi fost atît inițiatorii creșterii grînelor, cît și ai legilor și ai guvernării constituționale.[3] O dată cu aceste progrese, citim despre domesticirea animalelor și dobîndirea îndemînării tehnice. S-au construit orașe, folosirea focului a făcut posibil gătitul și a condus la extragerea și prelucrarea metalelor, au fost lansate corăbii și s-a dezvoltat comerțul pe mare, iar bolile au fost ținute sub control. Doctorii greci au văzut în întreținerea sănătății, în mare măsură, o problemă ținînd de un regim alimentar corect, iar pentru autorul tratatului *Despre medicina veche* (cap. 3; 1, 576–578 L.) arta vindecării începea cu alimente cultivate, cu mese gătite și cu un regim echilibrat, care a înlocuit regimul „animalic" al omului primitiv, un proces care, după opinia sa, a acoperit o mare perioadă de timp și a fost inițiat [nu de Asclepios, ci] de „necesitate".

Aceste considerații raționaliste și cumpătate despre progresul uman sînt în puternic contrast cu mai vechile concepții religioase despre decăderea dintr-o epocă a perfecțiunii, „Seminția de Aur" la Hesiod sau „epoca iubirii" la Empedocle, cînd bunătatea omului era în acord cu minunata abundență din natură.[4] Coincidențele de gîndire și de vocabular dintre diferiți autori[5] impun sugestia unei surse comune, care e posibil să fi fost Xenofan, longevivul poet și filozof care a trăit probabil pînă prin 470 (vol. I, 362 și urm.). Cel puțin versurile (fr. 18) în care spune că „Nu dintru început le-au dezvăluit zeii muritorilor toate, ci, cu vremea, căutînd, izbutesc să găsească ce-i mai bun" îl prezintă ca pe unul care crede în progres, nu în decădere, și par să anticipeze expunerea detaliată a progresului civilizației care se găsește la scriitorii mai tineri.[6] Indiferent dacă și-a dezvoltat sau nu afirmația în acele versuri, cu siguranță a avansat ideea, care se potrivește foarte bine cu tiradele sale împotriva perspectivelor religioase ale lui Homer și Hesiod.[7] De oriunde ar fi venit, ea a cîștigat o largă răspîndire în atmosfera seculară a secolului al V-lea.

Adepții acestor teorii istorice erau evident de partea *nomosului*, respingînd în același timp ideea că ar fi fost înnăscut pentru natura umană de la început, sau că ar fi fost stabilit de divinitate. Critias, Isocrate și Moschion se referă cu toții la *nomoi* ca fiind mijloacele prin care viața oamenilor s-a înălțat deasupra nivelului animalic. Punctul culminant al corului din *Antigona* este afirmația că realizările tehnice în sine sînt neutre: ele pot conduce omul în aceeași măsură către rău ca și către bine. Esențialul este că el ascultă de *nomoi* și urmează calea dreptății. Spre deosebire de personajele lui Critias și Moschion, Tezeu al lui Euripide este mai pios: el atribuie progresul omului de la sălbăticie la civilizație unui zeu nenumit, deși din alte indicii se poate pune la îndoială faptul că Euripide însuși credea la fel. În orice caz, morala sa este aceeași: evitarea trufiei (τὸ γαυρόν); omul ideal este cel de condiție mijlocie, care „apără *kosmosul* (ordinea) prescris de stat" (*v.* 244).

(b) *Protagoras despre starea originară a omului*

Un susținător al teoriei progresului care poate pretinde că e un filozof în toată regula este Protagoras, primul și cel mai mare dintre sofiști. În lista lucrărilor sale apare un titlu care poate fi tradus „Despre starea originară a omului"[8], și vom presupune aici că Platon reproduce substanțial perspectiva lui Protagoras, cel mai probabil așa cum apărea ea în lucrarea menționată, atunci cînd îl pune, într-un dialog, să vorbească pe această temă.[9] Fragmentul în cauză este 320c și urm. din *Protagoras*. Protagoras afirmase deja că predă virtutea (*areté*) politică (pp. 38 și urm. mai sus), iar Socrate și-a exprimat îndoiala că aceasta poate fi învățată. El obiectează (*a*) că în legătură cu un subiect care este predat și învățat, ca arhitectura și construirea navelor, atenienii vor accepta numai sfaturile experților, însă în politica generală ei permit oricui să dea sfaturi, cu siguranță pentru că nu cred despre aceasta că este un subiect tehnic care să necesite pregătire; (*b*) că oamenii de stat buni și înțelepți se dovedesc incapabili să împărtășească și altora harurile lor politice, chiar și propriilor lor fii. Protagoras se oferă să-și expună părerea fie ca un argument rațional, fie în forma unei povestiri sau parabole, iar cînd publicul îl lasă pe el să hotărască, alege povestirea, probabil mai atrăgătoare. Acesta este un avertisment limpede că introducerea în povestire a zeilor nu trebuie luată în serios, ci poate fi înlăturată ca un ornament oarecare al basmului. Platon știa foarte bine că Protagoras era un agnostic religios (cf. *Theaitetos* 162d) și nu intenționa să înșele pe

nimeni. De fapt mitul este urmat de o explicație rațională a ideilor principale, din care agentul divin lipsește cu desăvîrșire.

Protagoras are de apărat o poziție dificilă și o face cu uimitoare îndemînare. Dacă ar admite că această virtute (pentru a folosi traducerea comună a lui *areté*) este un har natural al întregii specii umane mai degrabă decît ceva dobîndit prin învățare, ar justifica singur inutilitatea activității sale, căci învățarea virtuții este exact treaba pe care tocmai spusese că o face. Pe de altă parte, el încearcă să justifice principiul aflat la baza democrației ateniene, anume că problemele de politică publică nu sînt în nici un sens tehnice, astfel încît sfatul „fierarului sau al cizmarului" poate fi la fel de bun ca al oricăruia altul, ceea ce pare să implice că virtuțile necesare sînt mai degrabă înnăscute în fiecare om decît împărtășite prin educație. Ambele poziții sînt discutate în mit și în explicația ulterioară.[10]

Agerimea tehnică (ἔντεχνος σοφία) este înnăscută în om de la început, căci în mit Prometeu o acordă din momentul cînd primul om ia ființă. Aceasta este doar o altă expresie pentru inteligența practică (σύνεσις la Euripide), care este întîiul dar divin în lucrările lui Euripide și Eschil. Originar este și instinctul religios, căci, după cum zice mitul, oamenii „aveau în ei ceva divin". Aceasta și în sensul că gîndirea a fost darul lui Prometeu, o ființă divină, și în acela că posedarea gîndirii era considerată un semn al înrudirii cu zeii. Protagoras însuși recunoștea probabil religiozitatea ca pe ceva caracteristic și poate necesar omului, fără să se angajeze în susținerea existenței obiectului ei.[11]

Folosindu-și inventivitatea lor înnăscută, oamenii și-au procurat curînd hrana, casele și îmbrăcămintea și au învățat să vorbească. Însă ei trăiau încă „împrăștiați", fără cetăți, pentru că, deși dețineau „arta meșteșugarului"[12], le lipsea „arta politică". Prin urmare, mulți dintre ei erau uciși de animalele sălbatice, împotriva cărora singura apărare a speciei umane, mai slabă fizic, nu putea fi decît să acționeze împreună. Temîndu-se că întreaga specie va fi nimicită, Zeus îl trimite (în poveste) pe Hermes să le aducă oamenilor două virtuți morale, *aidos* și *diké*, „pentru ca ele să fie orînduitorii cetăților și legătura aducătoare de prietenie" (322c). *Diké* este înțelegerea binelui și a dreptății, iar *aidos* este o calitate mai complexă care combină, în linii mari, rușinea, modestia și respectul pentru ceilalți. Nu e departe de „conștiință". Aceste înzestrări nu sînt restrînse la anumiți indivizi, așa cum în ce privește artele unul poate fi doctor, altul muzician și așa mai departe, viața putînd fi organizată pe principiul diviziunii muncii. Era necesar ca toți să le împărtășească, pentru că „n-ar putea niciodată să existe cetăți dacă

numai unii ar avea aceste virtuți, ca în cazul artelor". Totuși, nici Zeus nu poate asigura universalitatea lor, căci ele nu făceau parte din natura originară a omului, astfel că adaugă codicilul conform căruia dacă cineva se dovedește incapabil să le dobîndească, trebuie omorît, ca o excrescență canceroasă în corpul politic.

Porunca lui Zeus reprezintă ceea ce în antropologiile nemitice (ca și în mintea lui Protagoras) era lucrarea timpului, experiența amară și necesitatea.[13] Povestirea ne învață două lucruri despre „virtuțile politice": (*a*) în lumea civilizată ele sînt deținute într-un anumit grad (ἁμῶς γέ πως, 323c) de fiecare, dar (*b*) nu erau înnăscute în oameni de la început. În explicația care urmează mitului, Protagoras se ocupă de ambele idei. Prima justifică deprinderea atenienilor de a pretinde experiență în artele tehnice, dar nu și în arta politicii, pentru care principalele cerințe sînt dreptatea și cumpătarea. De fapt oricine crede că aceste virtuți sînt împărtășite de toți. Un om cu desăvîrșire lipsit de un har artistic — să zicem talentul muzical — este ceva obișnuit, însă un om lipsit cu desăvîrșire de calități morale n-ar putea duce o viață omenească, iar oricine ar declara că așa stau lucrurile în cazul lui ar fi considerat nebun (322a–c). Dacă Socrate ar întîlni vreodată un astfel de caz — care *ex hypothesi* ar trăi în izolare, fără educație, tribunale ale dreptății, legi sau alte restricții ale vieții civilizate — i-ar considera virtuoși, prin comparație, pe cei mai răi criminali din Atena. În al doilea rînd, deși, ca oricine altcineva, atenienii credeau că au cu toții o anumită doză de virtuți politice, ei nu le considerau înnăscute sau mecanice, ci obținute prin învățare și efort (323c: ceea ce corespunde, prin urmare, în realitate poruncii lui Zeus din mit). Educația e începută în copilărie, de mamă, doică și tată, și este continuată de profesori, iar pentru adulți, de stat, care furnizează prin legile sale un model de viață. Mai mult, cetățenii se inspiră unii pe alții, pentru că e interesul lor ca vecinii să înțeleagă regulile vieții sociale organizate (327a–b). În acest proces neîntrerupt este dificil să remarci o clasă de profesori de virtute, dar nu mai există nici o dovadă că nu poate fi învățată, căci lipsa profesorilor limbii native ar dovedi același lucru despre vorbire.[14]

În acest context emite Protagoras celebra teorie a pedepsei, cu edificatoarea respingere a motivelor răzbunării și răsplății. Merită să citățm acest pasaj în întregime (324a–c):

> Nimeni nu pedepsește pe cei care săvîrșesc nedreptatea numai și numai pentru acest lucru, anume pentru că au greșit, cel puțin în cazul că cineva nu se răzbună ca un animal fără judecată; cel care însă încearcă să pedepsească cu judecată nu pedepsește pentru greșeala comisă — căci lucrul

săvîrșit nu se mai poate îndrepta —, ci pentru viitor, ca să nu mai repete greșeala nici el, nici altul văzînd că acesta este pedepsit; și avînd în minte acest gînd, el socotește de fapt că virtutea se poate învăța; așadar, pedepsește pentru a preîntîmpina.

Concepția lui Protagoras despre *areté*, *diké* și *nomos* cu siguranță implică faptul că natura umană brută conține posibilitatea progresului moral, deși realizarea acestuia este o problemă de experiență și de educație. După cum va spune Aristotel mai tîrziu, „sîntem înzestrați de natură cu aptitudinea de a primi virtuțile, dar le obținem numai prin practică (ἔθος)" (*E.N.* 1103a24). Chiar Protagoras spunea (fr. 3 DK): „Instruirea cere înzestrare naturală și exercițiu (ἄσκησις, al elevului)." Această capacitate anterioară, care variază de la un individ la altul, este invocată împotriva celuilalt argument al lui Socrate, că oamenii de stat cei mai buni par incapabili să-și împărtășească virtutea chiar copiilor lor. Dacă virtutea ar fi fost distribuită după același principiu ca și celelalte arte (326e și urm.), cu un profesionist pentru mulți profani, problema ar fi putut să stea altfel, deși chiar fiii multor artiști, învățați de părinții lor, nu sînt vrednici nici să le încheie șireturile (328c). Însă, după cum stau lucrurile, toți au un anumit talent pentru virtute și aceasta i se dezvoltă fiecăruia încontinuu, prin procese educative diferite și uneori neobservate. În această situație, avantajele contactului cu un părinte remarcabil pot să influențeze procesul mai puțin decît capacitățile naturale ale copilului, care pot fi foarte reduse.

Conform propriilor sale afirmații ca sofist și dat fiind că virtutea poate fi învățată și este încontinuu inculcată într-o varietate infinită de moduri, numai prin simpla experiență de a fi educat într-un stat bine guvernat, trebuie — conchide el cu modestie — să fim mulțumiți dacă putem găsi pe cineva suficient de bun, spre deosebire de ceilalți, ca să ne îndrume, iar asta este tot ceea ce pretind eu că sînt.

(c) *Alte echivalări ale* nomosului *cu dreptatea și binele*

Prin urmare, pentru Protagoras cumpătarea și simțul dreptății sînt virtuți necesare societății, care la rîndul ei este necesară supraviețuirii omului, iar *nomoi* sînt liniile călăuzitoare[15] stabilite de stat pentru a-i învăța pe cetățenii săi limitele în cadrul cărora se pot mișca fără să le ultragieze. Nici *nomosul*, nici virtuțile politice nu sînt „de la natură", ba chiar o „întoarcere la natură" este ultimul lucru de dorit. Starea naturală este sălbatică și inconfortabilă, fiecare luptînd împotriva semenului, iar

dacă ea s-ar menține ar duce la distrugerea speciei. Critias era de aceeași părere, dacă presupunem că citatele din piesele sale reflectă chiar poziția lui[16], părere limpede declarată în *Sisif* (fr. 25). Interesantele versuri din *Peirithoos*, care diminuează importanța legii în favoarea caracterului[17] considerat o garanție a comportamentului corect, o fac numai pe seama slăbiciunii lor comparative. „Un caracter bun este mai sigur decît legea:/ Căci pe acesta nici un orator nu l-ar putea/ Perverti, dar legea, tulburînd-o în sus/ Și-n jos cu discursurile lui, adesea o vatămă." Și în *Sisif* accentuează că legea, fiindcă se bazează pe constrîngere, poate preveni nelegiuirile făcute pe față, dar nu și pe cele ascunse (fr. 25.9–11), slăbiciune pe care o remarcă și Democrit (fr. 181). Acesta susținea de asemenea *nomosul*, asupra căruia avea o concepție încă mai înaltă. Legea există în avantajul vieții umane și prin supunerea față de ea devenim conștienți de perfecțiunea (*areté*) ei. Oricine își poate institui „*nomosul* în suflet", ca lege a demnității personale sau a rușinii, care face cu neputință nelegiuirea, fie și în secret (vezi mai multe în vol. II, 495 și urm.).

Grecii se mîndreau cu faptul că recunosc supremația legii ca opusă voinței unui rege sau a unui tiran. Ceea ce este ilustrat de binecunoscuta istorie a lui Herodot (7.104) despre răspunsul dat de Demaratos, regele detronat al Spartei, lui Xerxes, care îi oferise azil. Înainte de a invada Grecia, Xerxes îl întreabă dacă grecii vor lupta, părerea lui fiind că nu vor lupta, pentru că sînt net inferiori numeric și pentru că nu au un suveran care să-i poată constrînge să înfrunte astfel de handicap.

> Cu toate că au calitatea de oameni liberi, ei nu-s totuși cu desăvîrșire liberi. Stăpînă peste ei este legea, de care se tem cu mult mai strașnic decît supușii tăi față de tine. Ei săvîrșesc orice le-ar cere ea și ea cere mereu același lucru: să nu fugă de pe cîmpul de luptă în fața mulțimii dușmanilor, fie aceasta oricît de numeroasă, ci să rămînă pe loc, să învingă sau să moară.

Ca un spartan loial, el afirmă că nu vorbește decît despre cetatea sa, însă Xerxes aplică răspunsul lui tuturor grecilor, iar istoria este spusă cu o reală mîndrie elenică.[18] Expresia ateniană a mîndriei pentru *nomos* poate fi bine reprezentată de cuvintele lui Tezeu în Euripide (*Rugătoarele* 429 și urm.), care începe astfel:

> Nimic nu e mai rău pentru cetate decît un tiran.'
>
> Întîi, că n-are legi alcătuite pentru toată lumea; puterea o deține unul singur, iar legea este bunul doar al lui; nici vorbă de egalitate.
>
> În schimb, acolo unde legile sînt scrise, săracul și bogatul au aceleași drepturi. Dacă puternicul pe slab îl ponegrește, acesta poate să-i răspundă, cel mic îl poate-nvinge pe cel mare, numai să fie cu dreptate.

Pericle face un elogiu similar legii în *Discursul Funerar* (Tucid. 2.37).

Și Socrate simțea că legile trebuie sprijinite în orice circumstanțe. Într-o conversație pe care Xenofon relatează că ar fi avut-o Socrate cu sofistul Hippias, mai întîi cei doi se pun de acord că legile sînt compromisuri făcute chiar de cetățeni cu privire la ceea ce trebuie și la ceea ce nu trebuie făcut, și că ele pot oricînd să fie îmbunătățite sau respinse. Prin urmare, ele nu sînt „de la natură", deși Socrate susține cu tărie că esența dreptății constă în a le menține, și că un stat ai cărui membri se supun legii este și cel mai înfloritor și cel mai puternic.[19]

Respectul legilor dă naștere la concordie, fără de care o cetate nu poate prospera, iar în particular omul care respectă legea este de încredere, respectat și privit ca prieten. Și mai izbitoare este scena din *Criton*, în care Socrate își întemeiază refuzul de a se sustrage execuției pe faptul că aceasta a fost hotărîtă de legile Atenei. „Îți închipui cumva că mai poate dăinui fără să se prăbușească o cetate în care sentințele date nu mai au nici o putere, ci își pierd autoritatea și efectul prin voința unei persoane private?" Și aici obligația sa față de lege nu se sprijină pe nimic altceva mai important decît pe înțelegerea mutuală — nu există nici o sugestie a vreunei hotărîri divine sau a unei obligații naturale —, căci Socrate se bucurase de binefacerile acestei înțelegeri întreaga sa viață, iar să o încalce acum ar însemna o josnică lipsă de recunoștință.[20]

Un alt susținător al *nomosului* și *eunomiei*, al legii și ordinii, este așa-numitul „Anonim al lui Iamblichos", un scriitor de la sfîrșitul secolului al V-lea sau de la începutul secolului al IV-lea.[21] Sfatul său era îndreptat deschis spre succesul lumesc și poate fi rezumat de expresiile: „virtutea este cea mai bună politică" și „fii ceea ce ai vrea să pari a fi". El a preluat o sugestie a lui Socrate, care „spunea mereu că nu există o cale mai potrivită pentru a-și crea un renume decît ca un om de ispravă să devină ceea ce dorește" (Xenofon, *Mem.* 1.7.1). Totuși, e greu de presupus că Socrate ar fi inclus printre cele la care merită să aspiri însușirea de „a fi bun de gură", nici n-ar fi considerat faima drept scop, iar virtutea doar mijloc de a o obține.

Prima cerință pentru a avea succes, spune scriitorul, este să te naști înzestrat, deși nu este un avocat aristocrat al spiței alese și al educației înalte, căci adaugă imediat că asta ține de întîmplare. Ceea ce stă în puterile proprii ale omului este să arate că dorește cu adevărat binele și să dedice acestui scop timpul și munca necesare, căci, spre deosebire de „arta vorbirii", care poate fi repede stăpînită, *areté* necesită timp îndelungat și efort. La fel ca Protagoras, el consideră în egală măsură necesare natura și practica, dar evident că nu l-ar fi urmat în folosirea

interșanjabilă a lui *techné* (artă, îndemînare căpătată) și a lui *areté* (vezi nota 12), iar respingerea artei vorbirii, în care „discipolul poate în scurt timp să rivalizeze cu maestrul", este un atac cam în manieră platoniciană la adresa sofiștilor, care făceau din retorică esența programului lor de studii. Pe de altă parte, *areté* este o problemă de educație îndelungată, de cultivare a evitării răului în vorbire și în faptă, a urmăririi și îndeplinirii binelui prin efort susținut. *Areté* primește aici conotația morală pe care i-au dat-o Socrate și Platon.[22] Ea constă în folosirea celorlalte daruri ale cuiva — ușurința în exprimare, inteligența, forța trupească — în interesul legii și al dreptății. Dacă sînt folosite în scop contrar, ar fi mai bine să nu le ai. A realiza perfecta *areté* înseamnă să fii de folos sau să acorzi ajutor celui mai mare număr posibil de oameni[23], iar aceasta se face cel mai bine nu prin metodele grosolane și dubioase, ca rezultat, ale filantropiei întîmplătoare, ci prin sprijinirea legilor și a dreptății, căci acestea creează și mențin reunirea oamenilor în organizări politice. Pentru a realiza aceasta este nevoie de indiferență față de bogăție, putere și chiar viață. Răsplata va fi un renume de nezdruncinat.[24]

Este dăunător, continuă el, să consideri virtute urmărirea puterii și lașitate supunerea față de legi. (Aceasta e o critică la tipul de perspectivă reprezentat de Callicles în dialogurile lui Platon, care era însă foarte răspîndită la sfîrșitul secolului al V-lea și este la fel de bine exemplificată de afirmația lui Tucidide, 3.82.4, conform căreia în modificarea generală a valorilor agresiunea nesăbuită devenea curaj calculat, iar cumpătarea, un paravan al lașității.) Temeiul era protagoric: necesitatea i-a obligat pe oameni să se adune pentru a supraviețui, iar viața în comun este imposibilă fără supunerea față de lege. De aici supremația necesară a legii și a dreptății: „puterea lor este hotărîtă de natură" (DK, 402, 29 și urm.). În aparență, antiteza *nomos–physis* pare rezolvată prin identificarea celor două pe temeiul acelorași fapte invocate de Protagoras: natura umană (slăbiciunea fizică) i-ar fi dus pe oameni la distrugere în lipsa organizării politice, prin urmare legile sînt o poruncă a „naturii". Însă reconcilierea nu poate fi acceptată decît de o minte superficială. Protagoras, ca și alți teoreticieni evoluționiști mai conștienți de suferința și experiențele prin care au trecut oamenii în cadrul progresului treptat și dureros spre civilizație, nu putea vedea legea în sine ca o prevedere a naturii. Natura nu le-a dat decît inteligența, care le-a permis să se organizeze în acest fel, ca alternativă tîrzie la distrugere. Nu există un dezacord esențial între cele două perspective, iar o reconciliere autentică între *nomos* și *physis* putea fi realizată numai văzînd în natură (ca Platon) nu o serie de întîmplări, ci rezultatul proiectului unei rațiuni absolute.[25]

Să presupunem, continuă Anonimul, că ar putea exista un om perfect, cu „sufletul și corpul din fier", imun la bolile cărnii și lipsit total de sensibilitate umană. Nici măcar unul ca el n-ar putea să continue liber să tiranizeze, căci adversarii lui ar fi toți oamenii, care prin devotamentul față de lege l-ar covîrși cu forța sau iscusința lor reunită. Nu puterea și violența unui tiran îl aduc pe acesta la putere, așa cum cred mulți, ci chiar prostia cetățenilor, căci numai o cetate în care deja s-a pierdut respectul pentru lege și ordine poate cădea în ghearele lui. Fragmentul se încheie cu un elogiu al binecuvîntărilor unei bune guvernări. Încrederea reciprocă (pe care Socrate o vedea de asemenea ca fructul supunerii față de lege) încurajează comerțul și circulația liberă a banilor, cei bogați se pot bucura în liniște de bogăția lor, iar cei săraci sînt ajutați de cei mai norocoși[26], oamenii sînt mulțumiți de conștiința împăcată și de libertatea de a-și urmări obiectivele proprii, netulburați de război sau de disensiuni interne și protejați împotriva tiraniei. Legea, spune acest simpatizant al democrației, „avantajează pe toată lumea".

Mulți cercetători ar fi probabil de acord cu decizia lui W.C. Greene (*Moira*, 251 și urm.) că valoarea principală a acestei lucrări stă în aceea că arată „cît de mult au pătruns în mințile mai degrabă obișnuite ideile și argumentele epocii". Au fost descoperite influențe nu numai din Protagoras, Socrate și Democrit, ci de asemenea din Prodicos, Critias, Antistene și Tucidide, ba chiar din acei vajnici oponenți ai *nomosului* care erau Hippias și Antiphon. Multe dintre asemănările presupuse sînt banale (de exemplu, ideea că a-ți risca viața pentru țară aduce faimă, repetată în Tucidide 2.43.2 — însă în cîte alte locuri?) și deci nu s-ar putea spune mai mult decît că ideile reflectate aici erau larg răspîndite, deși Protagoras și Socrate par să fi fost printre modele. În același timp, fragmentul oferă cîteva idei interesante care nu sînt întîlnite în alte surse: încercarea reconcilierii dintre *nomos* și *physis*, ideea „omului de fier" și a sorții lui[27] și că din combinarea idealurilor democratice cu o îngrozitoare domnie a gloatei se poate naște tirania.

Fragmentele anterioare ilustrează respectul și mîndria pentru domnia legii, apărată cu fermitate de spiritul grec și poate în special de cel atenian, indiferent dacă legile erau considerate un produs al naturii sau ferm opuse acesteia. În ultimul caz, ele erau salutate ca un triumf al rațiunii *asupra* naturii, simbolul capacității omului de a se înălța singur, prin propriile sale eforturi, dintr-o stare „naturală" de conflicte și distrugere. Legile nu erau „de la natură" pentru Protagoras și Socrate, iar Herodot era pe deplin conștient de varietatea și incompatibilitatea dintre *nomoi* aparținînd unor societăți diferite. Am lăsat la urmă două fragmente care exprimă aceste idei și oferă dovezi în plus pentru larga

lor răspîndire. Le-am lăsat la urmă datorită unor îndoieli cu privire la autorul lor și la data cînd au fost scrise, care oricum nu le afectează serios (cel puțin după opinia mea) valoarea pe care o au pentru obiectivul nostru.

(i) Al doilea discurs al lui Lysias, care se vrea un omagiu adus atenienilor căzuți în războiul corintic, este o lucrare fără valoare, scrisă probabil ca simplu exercițiu retoric, și e improbabil să fie chiar a lui Lysias.[28] Anumite coincidențe cu *Panegiricul* lui Isocrate sugerează că unul dintre ei l-a imitat pe celălalt, însă nu este ușor să spui care.[29] În paragrafele 18 și 19, scriitorul spune, spre lauda vechilor atenieni: „Ei conduceau treburile cetății în spiritul oamenilor liberi, legea onorîndu-i pe cei vrednici și pedepsindu-i pe cei răi, căci considerau sălbatică dominația unora asupra altora prin forță; oamenii ar trebui să facă legea piatră de încercare pentru ceea ce este bine, iar discursul chibzuit, mijlocul de convingere, supunîndu-se singuri, în fapte, acestor două puteri, legii ca unui rege și rațiunii ca învățătoarei lor."

(ii) Printre discursurile lui Demostene este inclus unul împotriva lui Aristogeiton (nr. 25), care, deși unii i-au apărat autenticitatea în trecut, este în general considerat fals.[30] Pohlenz pretinde (în *Nachrichten... Gesellschaft*, Göttingen, 1924, de aici încolo notat NGG) că ar fi descoperit în spatele unor fragmente ale acestui discurs, ca sursă a lor, un singur discurs, pierdut, al unui autor necunoscut, prescriind, pe temeiuri teoretice, supunerea față de legi. El l-a datat pe acesta la sfîrșitul secolului al V-lea, remarcînd în particular că nu are urme din doctrinele lui Platon și Aristotel. Concluziile lui au cîștigat un acord general și „Anon. π. νόμων" a fost citat cu larghețe pînă în 1956, cînd M. Gigante demonstrează (*Nom. Bas.* 268–292) *întîi* că fragmentele în chestiune nu pot fi izolate de restul discursului (care este cu desăvîrșire eclectic) și atribuite unui singur model, și *în al doilea rînd* că oratorul trădează, aici ca și în alte părți, o anumită familiaritate cu Platon, Aristotel și chiar cu stoicismul, neputînd fi datat mai devreme de anul 300. Primul argument este convingător și „Anon." trebuie probabil să fie alungat ca o fantomă, însă temeiurile celui de-al doilea sînt mult mai puțin sigure.[31] Următorul fragment din discurs este relevant pentru tema noastră:

> (15) Întreaga viață a oamenilor, fie că trăiesc într-o cetate mică sau într-una mare, este condusă de natură și de lege. Dintre acestea două, natura se abate de la reguli [ἄτακτος ca starea primitivă a naturii la Critias și Diodoros] și variază de la persoană la persoană, pe cînd legile sînt comune, acceptate și aceleași pentru toți. Natura poate fi coruptă și adesea are dorințe primitive, iar despre oamenii cu o astfel de natură se va spune că fac răul;

(16) însă legile țintesc spre ceea ce este drept, bun și avantajos. Acestea sînt căutate, iar atunci cînd sînt găsite sînt făcute publice ca o poruncă pentru toți, care se aplică la fel și imparțial tuturor. Sînt deci multe motive ca toți să li se supună, în special pentru că sînt o descoperire și un dar al zeilor, asupra cărora au hotărît oameni înțelepți și care îndreaptă greșelile, fie voluntare, fie involuntare,[32] și pentru că sînt stabilite prin comun acord în cetate drept acelea care ar trebui să ghideze viața oricărui cetățean... (20) Nimic din ceea ce voi spune nu este nou, iscusit sau original, ci ceea ce știți cu toții la fel ca mine. Din ce cauză se reunește Sfatul ce-i aduce pe toți oamenii în Adunare, cine stabilește alcătuirea tribunalelor astfel încît magistrații de anul trecut să lase voluntar locul succesorilor lor și totul să se desfășoare astfel ca să asigure buna conducere și siguranța cetății? Sînt legile și supunerea generală față de ele. Îndepărtați-le, dați-i fiecărui om voie să facă ceea ce dorește, și nu doar constituția va fi desființată, ci însăși viața va fi redusă la stadiul sălbăticiei.

Caracterul triplu al sancțiunii legilor, așa cum este descris în (16), a atras în mod firesc atenția și este universal criticat ca o suprapunere neinteligentă a trei concepții reciproc exclusive și contradictorii despre „originea legii". Acestea sînt enumerate de Pohlenz ca „vechea credință a originii divine pentru *nomoi*, una mai modernă conform căreia legislatori individuali le instituie prin virtutea înțelepciunii lor practice și, în cele din urmă, cea mai tîrzie și larg acceptată, conform căreia toate *nomoi* își datorează existența unei înțelegeri colective a comunității". O analiză suplimentară a acestor concepții ne va oferi o pătrundere mai bună în spiritul grec și ne poate dezvălui că, numindu-le „reciproc exclusive", așa cum fac Pohlenz și alții, mai degrabă impunem punctul nostru de vedere decît adoptăm pe cel al unui grec. Este nefericită menționarea lui Lycurg de către Pohlenz ca exemplu pentru a doua etapă, căci orice grec știa că, deși acesta era doar o ființă umană, a primit de la Apollo constituția pentru Sparta. Cretanul care în deschiderea *Legilor* lui Platon spune că legile Cretei și Spartei se datorau lui Zeus și lui Apollo nu nega prin aceasta contribuția lui Lycurg.[33]

Pentru credința în originea divină a legilor (pe care o numește „uralt"), Pohlenz se referă, într-o notă de subsol (*NGG* 28, *Kl. Schr.* 313, n. 2), la cinci fragmente din literatura secolelor al V-lea și al IV-lea, însă fără să le citeze, cu atît mai puțin să le discute. Să aruncăm o privire asupra lor și să vedem în ce măsură sugerează ele o credință generală în originea divină a legilor.

1. Sofocle, *OT* 863 și urm. Aici corul vorbește doar despre *nomoi* care guvernează *nevinovăția* religioasă (ἁγνείαν... ὧν νόμωι πρόκεινται)

și despre care spune, foarte rezonabil, că „Singur[-ul lor] părinte este Olimpul! Nu din trecătoarea natură omenească s-au născut..." Ce are asta a face cu constituția unui *polis*? Ele aparțin așa-numitelor porunci nescrise (ἄγραφα νόμιμα) despre care Platon spune că în realitate n-ar trebui să li se spună *nomoi*.[34]

2. Euripide, *Ion* 442. Ion, tînărul slujitor idealist al lui Apollo, este șocat să afle că stăpînul său a înșelat o femeie muritoare. Virtutea ar trebui să fie una cu puterea. Dacă un om păcătuiește, zeii îl pedepsesc. „Nu este drept ca voi, care le faceți oamenilor legi (*nomoi*), să fiți învinuiți de călcarea lor." Aceasta pare să vină în sprijinul ideii generale despre „o origine divină pentru *nomoi*", însă, separat de cerințele ce țin de dramaturgie, în chestiune este mai curînd un principiu moral decît o lege pozitivă. Și aici, în pofida limbajului metaforic despre zeii care „au scris" astfel de legi, ele aparțin mai degrabă „poruncilor nescrise", despre care într-adevăr se credea că vin din Ceruri. Ceea ce reamintește discuția dintre Hippias și Socrate în care legea pozitivă înțeleasă ca acord între oameni este deosebită de legile nescrise despre care Hippias crede că țin de autoritatea divină (pp. 99 și urm. mai jos).

3. Euripide, *Hipp.* 98. Servitorul lui Hippolit îl întreabă dacă nu crede că e preferabilă o fire binevoitoare uneia trufașe și arogante. Hippolit este de acord, iar el continuă: „Și tu speri să găsești una asemenea printre zei?" „Da, răspunde Hippolit, căci noi, muritorii, adoptăm legile (*nomoi*) divine." Acesta este doar un exemplu al semnificației foarte întinse a cuvîntului *nomos*, căci aici înseamnă limpede comportament sau maniere, mai degrabă decît legi, și nu are de-a face cu originea legilor.

4. Demostene 23 (împotriva lui Aristocrates), 70, vorbește despre „cei care de la început au stabilit aceste obiceiuri (cuvîntul nici măcar nu este *nomoi*, ci *nomima*), oricine ar fi fost ei, eroi sau zei". Ceea ce este suficient de vag, însă, separat de aceasta, trimiterea nu este nicidecum generală. Afirmația e întîlnită în cadrul unei laude pompoase a curții Areopagice, în care oratorul a început cu menționarea în legătură cu ea a „multor tradiții mitice" (§65), de exemplu că zeii înșiși își rezolvau odinioară certurile aici sau judecau anumite dispute, ca aceea dintre Oreste și Furii. Este pus un accent important pe caracterul religios al acestei instituții venerabile și respectate, iar fragmentul se încheie cu distincția dintre „*nomoi* scrise" și „*nomima* nescrise".

5. Isocrate, *Panath.* 169. Neîngroparea morților este condamnată ca fiind o „disprețuire a vechilor obiceiuri (ἔθος) și a legilor (*nomos*) ancestrale pe care orice om le respectă fiindcă au fost stabilite nu de

oameni, ci prin puterea divină". Acesta este chiar păcatul pe care Antigona lui Sofocle îl prezintă ca încălcînd „implacabilele hotărîri (*nomima*) nescrise ale zeilor", *opuse* legilor pe care Creon, ca simplu conducător muritor, le-a stabilit.

Aceste fragmente nu ne spun că „legile sînt de origine divină", ci că există anumite hotărîri stabilite de divinitate (mai frecvent desemnate cu termenul vag de *nomima* decît cu *nomoi*), care vizează supunerea religioasă sau principiile morale, distincte de marele corp de legi pozitive ale unui oraș ca Atena.[35] Legea pozitivă putea totuși să fie considerată opera unui om inspirat de Ceruri, deci de origine atît divină, cît și umană, după cum arată datinile despre Lycurg și alți legislatori. Aceasta însă era o credință veche, despre care se poate bănui că a fost ferm criticată în epoca iluminismului. Nu trebuie să presupunem că, atunci cînd Pericle îl cheamă pe Protagoras ca să întocmească o constituție pentru noua colonie Thurioi, credea vreunul dintre ei cu adevărat că acționează îndrumat de divinitate. Totuși, îmbinarea dintre „darul zeilor" și „decizia omului înțelept" nu-i va părea contradictorie unui grec, așa cum ne pare nouă, iar în discursul unui orator ea va fi pur și simplu normală. În cazul celui de-al treilea dintre stadiile „reciproc exclusive" ale lui Pohlenz, ce contradicție există în afirmarea adevărului că, deși într-o democrație precum cea ateniană o lege putea fi impusă doar prin consensul întregului *demos*, ea trebuia să provină inevitabil din propunerea unui singur om? Autorul discursului împotriva lui Aristogeiton se poate să fi greșit în unele locuri, însă este uimitor atacul concentrat al cărturarilor asupra acestei ținte. Pentru un atenian al secolului al V-lea care încă mai respecta tradițiile alor săi, o lege bună era un dar al providenței transmis prin hotărîrile oamenilor de stat înțelepți și ratificat prin încuviințarea întregii cetăți.

ANEXĂ

Cîteva fragmente despre progresul uman

Eschil, *Prometeu înlănțuit* 442–468, 478–506. (Eschil a murit în 465 î.Cr., iar *Prometeu* a fost probabil ultima lui piesă. Vorbitorul este Prometeu.) „Ci ascultați mai bine chinurile muritorilor și cum din pruncii de odinioară am ridicat ființe gînditoare, i-am înzestrat cu judecată.

Acestea le voi spune, nu pentru a-i ponegri pe oameni, ci doar ca să arăt bunăvoința ce le-am dovedit-o.

La început vedeau fără să vadă și ascultau fără s-audă, aidoma cu plăsmuirile stîrnite-n vise, se petreceau de-a lungul vieții fără țel și în amestec.

Nu cunoșteau zidirea caselor din cărămizi arse la soare, nici lucrul lemnului; trăiau pe sub pămînt, precum furnicile cu mersul iute, în bezna peșterilor din adîncuri.

Ei n-aveau nici un semn să le arate cînd se-ntoarce iarna, cînd vine primăvara înflorită sau vara roditoare.

Lipsiți de înțelegere treceau prin toate, pînă i-am învățat știința greu de însușit a răsăriturilor și apusurilor stelelor.

Pe urmă le-am descoperit cea mai de preț din cunoștințe, numărul, și potrivirea literelor împreună, memorie a tot ce se întîmplă și măiestrie care naște artele.

Eu cel dintîi am înjugat cu sila dobitoace, făcîndu-le supuse fie hamurilor, fie șeii călărețului, să-ndeplinească muncile cele mai grele în locul muritorilor, și-am prins la care armăsari ascultători de frîie, podoabe-n strălucirea bogăției.

Nu altul decît mine a făcut acele alcătuiri cu aripi de pînză, care-l poartă departe pe corăbier în largul mării...

Îndeosebi aceasta: cînd cineva se-mbolnăvea, n-avea la îndemînă nici un mijloc de tămăduire, nici de mîncat sau de băut și nici de uns, ci se stingea, lipsit de leacuri, pînă a nu-i fi învățat pe oameni cum să amestece fierturi alinătoare ce îndepărtează orice boală.

Eu am orînduit, nenumărate, felurile artei de a prevesti.

Am deslușit, întîiul, visele care se împlinesc în veghea zilei și sunetele cu ascunse înțelesuri și semnele ce se ivesc pe drumuri.

Am lămurit cu grijă ce vădește zborul răpitoarelor cu ciocuri coroiate, care sînt pieze bune și care pieze rele, am urmărit ce fel de viață duce fiecare, care li-s, între ele, dușmăniile, pornirile de dragoste și adunările la cuiburi.

Citesc în netezimea măruntaielor, știu ce culoare trebuie să aibă spre a fi pe placul zeilor și cîte sînt înfățișările aducătoare de noroc ale ficatului și ale fierii.

Am ars în foc și mădularele acoperite cu grăsime și spinarea lungă, ca să-i îndrum pe muritori în arta prevestirii, încîlcită, ca să le fie cunoscute semnele, odinioară-ntunecate, ce pîlpîie în flăcări.

Acestea-mi sînt înfăptuirile.

La fel, comorile pe care glia le pitește în adînc de oameni, aramă, fier, argint și aur, cine ar spune că le-a scornit mai înaintea mea?

E limpede că nimeni, doar dacă nu cumva poftește să se laude cu vorbe goale.

Veți înțelege totul dintr-o rostire scurtă: tot ce e meșteșug și artă oamenii au dobîndit prin Prometeu."

Sofocle, *Antigona*, 332–371. (Jucată aproximativ prin 440. Versurile sînt dintr-un cor.)

Corul

Strofa 1

În lume-s multe mari minuni[1];
Mai mari ca omul însă nu-s!
Purtat de vînt, străbate mări,
Prin hulă și prin val spumos,
Prin văl vuind vijelios.
El an de an, fără istov,
Cu plugul lui tras de catîri,
Răstoarnă brazda în pămînt.
O,-n veci neistovit pămînt!

Antistrofa 1

Născocitor, a prins în laț
Jivinele de prin păduri,
Și păsările din văzduh.
A prins în ițe de năvod
Și peștii din adînc de mări.
Mai cad tot în capcana lui
Și fiarele de prin cîmpii
Și de prin munți — viclean ce e!
Pe armăsarii încomați
I-a înhămat, i-a pus în jug,
Cum a-njugat el de prin munți
Pe taurii cei neîmblînziți.

Strofa 2

El, singur, zborul gîndului
Și-al vorbii dar le-a dibăcit
Și știe-a cîrmui cetăți.
A izbutit a se feri
De geruri aspre și furtuni,
Că-i spornic tare-n născociri!
Și tot ce fi-va, va-nfrunta;

Pe Hades doar a-l ocoli
El nu va izbuti nicicînd,
Măcar că leacul multor boli
Ce n-aveau leac, el l-a găsit!

Antistrofa 2

E iscusit cum nici gîndești;
Spre rău o ia, spre bine-apoi,
Cinsti-va legile-omenești
Și jurămîntul către zei?
Cetatea-l va-nălța în slăvi.
Dar nu e vrednic de măriri
De va călca el legile,
De-o fi om rău, de-o fi trufaș.

Euripide, *Rugătoarele*, 201–213. (Jucată în jurul anului 421. Vorbitorul este Tezeu, care reprezintă umanismul atenian, democrația și stăpînirea legii, împotriva pretențiilor de tiranie reprezentate în persoana trimisului lui Creon.) „Îi binecuvîntez pe zeii care-au scos din neorînduială[2] și sălbăticie traiul omului, care ne-au dat întîi puterea de-a gîndi[3], pe urmă limba, crainica vorbirii, ne-au înzestrat cu glas, ne-au dăruit, drept hrană, grîul, și picurii de rouă din văzduh ca să nutrească glia, să-i răcorească mărunțaiele, și ne-au deprins să ne adăpostim la vremea iernii, să ne ferim de focul soarelui, să navigăm pe mare, spre a face schimburi între noi cu ceea ce lipsește[4] în meleagurile noastre.

Iar pentru cele fără de-nțeles, ce scapă limpedei cunoașteri, sînt ghicitori, care ni le vestesc privind în foc, în ascunzișurile vintrelor și-n zborul păsărilor cerului."

Diodor, cartea 1.8.1–7. (Pentru data materialului de la Diodor, vezi vol. I, 69, n. 1, 2, 210, n. 1, și 389, n. 1. Acest fragment urmează unei relatări despre cosmogonie și despre originea vieții din acțiunea căldurii asupra materiei umede sau putrezite.) „Atît despre ceea ce au spus înaintașii noștri despre începutul tuturor lucrurilor. Cît despre primii oameni, ei spun că trăiau haotic și în sălbăticie, împrăștiați[5] peste cîmpuri, culegînd plantele mai bune și fructele sălbatice din copaci. Hărțuiți de animalele sălbatice, experiența i-a învățat să se ajute unii pe alții și, o dată ce frica i-a strîns laolaltă[6], au început treptat să-și observe unii altora particularitățile. Din strigăte fără noimă și învălmășite au articulat[7], încet, forme de vorbire și, punîndu-se de acord între ei asupra

expresiilor pentru fiecare obiect, au creat un mod de comunicare inteligibilă, despre orice. Grupuri asemănătoare s-au adunat peste tot locul locuibil, astfel încît nu toți aveau un singur grai, căci fiecare grup și-a alcătuit cuvintele după cum s-a nimerit. De aici toate soiurile de limbi care există, iar primele grupuri formate au devenit arhetipul tuturor națiilor.

Acum, de vreme ce nimic prielnic vieții nu fusese descoperit, primii oameni duceau o existență chinuită, despuiați, neobișnuiți cu un acoperiș sau cu focul și complet neștiutori privind cultivarea bucatelor. Neștiind să strîngă hrana sălbatică, nu făceau provizii pentru vremurile grele, de lipsuri, astfel că mulți dintre ei mureau iarna de frig și de foame. În această stare, încet-încet, au învățat din experiență să se retragă iarna în peșteri și să pună deoparte, la păstrare, tot felul de fructe. De cînd au descoperit focul și alte lucruri folositoare, treptat au născocit diferite tehnici și orice altceva contribuia la viața în comun. În general, învățătoarea oamenilor în toate cele era doar nevoia, instruind în mod potrivit, în fiecare domeniu, o creatură silitoare, bine înzestrată de natură, posedînd mîini, vorbire rațională și o inteligență vie, ca s-o ajute la orice."

Moschion, fr. 6 Nauck. (Datarea lui Moschion nu este sigură. Se consideră acum că aparține secolului III î.Cr., însă acest fragment este cu siguranță în spiritul sfîrșitului de secol al V-lea sau al secolului al IV-lea. Numele piesei și al vorbitorului nu sînt cunoscute.) „Mai întîi am să mă întorc și am să dezvălui în cuvinte cum a început și s-a întemeiat[8] viața oamenilor. Era odinioară o vreme cînd viața oamenilor semăna cu cea a sălbăticiunilor. Ei locuiau pe atunci în peșterile munților și în rîpe întunecate, căci nu existau încă locuințe acoperite, nici cetăți întinse, întărite cu turnuri de piatră. Plugurile îndoite nu despicau brazde în neagra țărînă, în care sînt sădite grăunțele, nici neobositul fier nu păzea șirurile roditoare de viță, ci pămîntul era sterp. Masacrîndu-se unii pe alții, se ospătau cu carne. Legea nu avea importanță, iar violența stătea pe tronul lui Zeus.[9] Dar atunci cînd timpul[10], creatorul și îngrijitorul tuturor lucrurilor, a produs o schimbare în viața muritorilor — fie prin grija lui Prometeu, fie din necesitate, fie printr-o îndelungată experiență, natura însăși contribuind, ca învățătoare —, atunci au fost descoperite darurile divinei Demetra, hrana din boabe cultivate și dulcele izvor al lui Bachus. Pămîntul, odinioară sterp, a început să fie arat cu boi înjugați, cetăți înalte au apărut, oamenii au construit case să se adăpostească și și-au schimbat sălbăticia pe civilizație. De atunci au făcut lege din îngroparea celor morți sau ofereau celor neîngropați partea lor de țărînă, nerămînînd nimic care să amintească de ospățurile lor nelegiuite de odinioară."

Critias, fr. 25.1–8 DK. (Critias a fost ucis în 403. Fragmentul este din piesa *Sisif*, care este și vorbitorul.)

„A fost o vreme cînd viața omului era necivilizată.
Și animalică[11], și robită forței,
Cînd nici o răsplată nu exista pentru cei buni
Și nici o pedeapsă pentru cei netrebnici.
Abia mai apoi mi se pare că oamenii au statornicit
Legi drept pedepsitori, pentru ca dreptatea să fie regină
[Deopotrivă tuturor], iar silnicia să o aibă de roabă;
Și era sancționat oricine greșea."

(Sisif continuă cu expunerea unei teorii despre religie ca fiind invenția unuia dintre primii legislatori, pentru a preveni răul făcut în secret prin inocularea fricii față de zeii atotvăzători. Vezi pp. 193 și urm. mai jos.)

Despre medicina veche 3 (I, 574–578 L.). (Acest tratat provine probabil de la sfîrșitul secolului al V-lea sau începutul secolului al IV-lea. Vezi G.E.R. Lloyd în *Phronesis*, 1963. Concluzia lui se găsește la pagina 125.) „Dar nevoia i-a făcut pe oameni să caute și să descopere arta medicală... Cred că, la început, și omul simțea nevoia aceleiași hrane [ca animalele], cea de astăzi fiind descoperită și născocită doar cu timpul. Omul suferea mult și din greu din pricina mîncării dure și grosolane, pentru că înghițea alimente greu de mistuit, nepregătite și acționînd puternic, care astăzi l-ar face să cadă jertfă unor grele suferințe, boli și, în scurtă vreme, morții. Poate că, din obișnuință, uneori suferea mai puțin, dar alteori, destul de tare. Este probabil că cei mai mulți, avînd o constituție slabă, piereau; cei care se deosebeau prin rezistența lor o duceau însă timp îndelungat, la fel cum și astăzi mulți suportă ușor mîncarea grea, iar alții numai cu prețul unor mari suferințe și necazuri. Presupun că, tocmai din pricina aceasta, ei au căutat o hrană potrivită firii lor, aflînd-o pe cea de care ne folosim noi astăzi. Din grîu și-au pregătit, de pildă, pîinea de grîu, înmuind, sfărîmînd, măcinînd, cernînd, frămîntînd și cocînd; din orz, pîinea de orz, și prelucrînd astfel multe alte substanțe, ei au fiert, au fript, au amestecat și au slăbit asprimea alimentelor greoaie și tari cu ajutorul altora mai slabe, potrivind totul după constituția și rezistența omului."

Isocrate, *Panegiric* 28 și urm. Isocrate (436–338) dă aici teoriei progresului o semnificație patriotică: lumea greacă datorează Atenei nivelul de civilizație la care a ajuns, căci Demetra, în semn de recunoștință față de amabilitatea cu care a fost întîmpinată cînd își căuta fiica acolo, a acordat cetății cele două daruri ale cultivării grînelor și celebrării

misterelor, cu speranța pe care acestea o dădeau vieții. Primul ne asigură că nu vom trăi „ca sălbăticiunile", iar Isocrate continuă (§32):

„Apoi, dacă vom lăsa la o parte toate aceste temeiuri și vom cerceta lucrurile de la originile popoarelor, vom constata că cei dintîi oameni care au apărut pe pămînt n-au găsit mijloacele pentru a vieții așa cum le avem noi acum, ci și le-au procurat încetul cu încetul datorită unor eforturi comune... (38) Ea (cetatea noastră) și-a început șirul binefacerilor procurînd mijloace de trai celor lipsiți de ele. De la aceste considerații trebuie să pornească cei ce vor să conducă cu înțelepciune treburile omenești. Socotind că viața care urmărește numai satisfacții aproape că nu merită trăită, cetatea noastră s-a ocupat și de celelalte lucruri cu aceeași rîvnă. De aceea, dintre toate bunurile ce se află la îndemîna oamenilor și pe care nu le datorăm zeilor, ci oamenilor înșiși, nu există nici unul la care să nu fi contribuit cetatea noastră. Cea mai mare parte din aceste bunuri există datorită ei. (39) Găsindu-i pe greci fără legi și locuind împrăștiați, pe unii asupriți de tirani, pe alții pradă anarhiei, ea i-a scăpat de aceste calamități, supunîndu-i pe unii puterii sale, iar altora dîndu-se pe sine de exemplu. Într-adevăr, Atena este prima cetate care a stabilit legi și care a pus bazele unei forme de guvernămînt stabil... (40) Pe deasupra, Atena a inventat dintre arte pe acelea care servesc nevoilor vieții, ca și pe cele destinate desfătării. Pe unele le-a născocit, iar pe celelalte, după ce le-a experimentat, le-a pus în slujba celorlalte popoare... (42) Pe lîngă aceasta, există unele teritorii care nu produc de toate; ele duc lipsă de unele produse, în schimb au altele din abundență. Și cum locuitorii lor sînt puși în mare încurcătură, neștiind unde să desfacă unele produse și de unde să-și procure pe celelalte, Atena le-a venit în ajutor. Ea a înființat în mijlocul Greciei un tîrg, Pireul, care dispunea de o abundență atît de mare de produse, încît cele care erau anevoie de găsit în celelalte tîrguri aici puteau fi ușor procurate."

De comparat fragmentele din Isocrate cu:

(*a*) Diod. 13.26.3 (discursul lui Nicolaos din Siracuza, recomandînd milă pentru prizonierii atenieni, în 413 î.Cr.) „Atenienii au fost cei care au introdus în Grecia cultivarea grînelor, pe care le-au primit de la zei spre folosul lor, însă le-au dăruit tuturor. Ei sînt născocitorii legilor, prin care viața noastră s-a transformat dintr-o existență sălbatică și rea într-o societate civilizată și dreaptă."

(*b*) pentru a indica persistența acestei idei, Ditt. *Syll.* 704 (vol. II, p. 324), o inscripție din secolul II î.Cr. care conține propunerea amfictioniei de la Delfi de a-i cinsti pe *technitai* (artiștii teatrali) atenieni.

Aceasta afirmă că poporul atenian a ridicat oamenii din starea de sălbăticie la civilizație, le-a permis accesul la misterii și le-a oferit avantajele agriculturii, legilor și civilizației.

(3) REALIȘTII

(a) *Tucidide*

Pentru a înțelege caracterul epocii în care au trăit sofiștii, nu există început mai bun decît consultarea istoricului-filozof Tucidide. El scrie despre marele război interstatal care a constituit contextul vieții grecilor în ultimii treizeci de ani ai secolului al V-lea și care a învrăjbit nu doar cetate cu cetate, ci și partidele între ele. Cu propriile sale cuvinte (3.82):

> Războiul, distrugînd confortul vieții de zi cu zi, este un învățător violent, care schimbă caracterele celor mai mulți dintre oameni potrivit condițiilor din jurul lor... Valoarea obișnuită a cuvintelor s-a schimbat atunci cînd oamenii au considerat că au dreptul să le folosească după voia lor, ca să-și justifice acțiunile: o îndrăzneală nesăbuită era numită curaj și loialitate, iar o ezitare înțeleaptă — lașitate vicleană. Cumpătarea și autocontrolul au ajuns să fie socotite doar paravanul fricii, să aibă pe deplin și oriunde înțelesul refuzului de a făptui... Într-un cuvînt, aplauze primea acela care făcea cel dintîi vreo faptă ticăloasă sau dacă îl îmboldea pe altul să îndeplinească o ticăloșie care nu-i trecuse prin minte.[1]

Tucidide se gîndea mai ales la efectele luptelor interne, însă relatările lui, în special în discursuri, arată că aceste caracteristici erau la fel de evidente în afacerile dintre statele grecești. Este extraordinar cît de rar înțeleg, chiar și oratorii, să facă apel la importanța binelui, a dreptății sau a altor principii morale acceptate în mod normal, atunci cînd obiectivul lor este doar persuasiunea: se consideră că doar apelul la interesul propriu are șanse să convingă. Tucidide avea o impresionantă pătrundere a minților contemporanilor săi greci și este de crezut atunci cînd spune că a auzit el însuși unele dintre discursuri, că avea relatări la prima mînă despre celelalte și că a reprodus acel tip de lucruri care se spuneau, de regulă, cu fiecare ocazie, menținîndu-se cît mai aproape posibil de esența a ceea ce vroiau să spună în realitate (1.22.1).[2] Relatările lui oferă acel cadru necesar înțelegerii unor izbucniri ca a lui Thrasymachos din *Republica* și aruncă o lumină asupra interpretării curente a unor concepții despre natura umană, lege, dreptate, avantaj și interes, necesitate și relațiile reciproce dintre ele. Unele exemple din lucrarea lui vor fi de aceea foarte relevante pentru tema noastră.

Cel mai faimos exemplu de „realism" amoral este dialogul care spune el că ar fi fost purtat între trimișii atenieni și reprezentanții micii insule Melos, pe care Atena dorea să o forțeze să intre în confederația sa (5.85–111). Atenienii încep prin a spune că nu vor utiliza argumente morale și că nu se așteaptă la astfel de argumente nici de la melieni, deoarece ambele părți știu că *dreptatea* depinde, după standardele umane, de egalitatea puterilor: cei puternici fac ceea ce le stă în putință, iar cei slabi se supun. Foarte bine, spun melienii (cap. 90). Pentru a ne limita, după cum vreți voi, mai degrabă la considerații despre *interes* (τὸ ξυμφέρον) decît despre *dreptate*, noi spunem că este util (χρήσιμον), ca un principiu general, ca aceia aflați în pericol să-l întîmpine cu cinste și corect (τὰ εἰκότα καὶ δίκαια) — un principiu pe care chiar voi ați putea fi nevoiți să-l invocați odată... (98) De vreme ce ne interziceți să vorbim despre *dreptate* și ne oferiți să renunțăm, în *interesul* (ξυμφόρῳ) vostru, vă vom spune ce este bine (χρήσιμον) pentru noi și, dacă se potrivește cu interesele voastre, vom încerca să vă convingem.

Totuși, mai tîrziu (cap. 104) melienii se aventurează să introducă în discuție considerații morale, afirmînd că, în pofida slăbiciunii lor, se pot aștepta la sprijinul divin, pentru că ei sînt de partea binelui, împotriva nedreptății (ὅσιοι πρὸς οὐ δικαίους). Atenienii le răspund că așa ceva este nerealist:

> Credința noastră despre zei și anumite cunoștințe despre oameni ne spun că în mod universal, printr-o necesitate *naturală* (ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας), stăpînește acela care e superior. Nu noi am făcut această lege (νόμον)... Noi doar ne folosim de ea și o vom lăsa să existe pentru vecie. Și voi ați face la fel în locul nostru... Nici spartanii nu vă vor ajuta. Mai mult decît oricare alții, ei echivalează plăcerea cu binele și *interesul* cu *dreptatea*.[3]

Adresîndu-se chiar spartanilor (1.76.2), reprezentanții Atenei afirmă, în mod asemănător:

> S-a stabilit dintotdeauna că cel slab va fi supusul celui puternic. Voi, spartanii, în vreme ce vă calculați de fapt propriile voastre *interese*, vă folosiți de argumentul *dreptății*, care încă nu a împiedicat pe nimeni să caute să obțină mai mult dacă are ocazia să o facă exercitîndu-și forța superioară. Merită laude aceia care, atunci cînd *natura umană* îi îmbie să acționeze în forță, manifestă totuși mai mult spirit de dreptate decît ar fi nevoie, dată fiind situația lor superioară.

Foarte aproape de aceste cuvinte se află avertismentul împotriva atenienilor pe care Hermocrates sicilianul îl adresează unor compatrioți (4.60.1):

> Ei ascund cu viclenie ostilitatea lor *naturală* sub numele *legal* de alianță, în propriul lor avantaj... (61.5) Este pe deplin scuzabil faptul că ei urzesc

asta pentru a obține mai mult. Eu nu îi învinovățesc pe aceia care caută să domine, ci pe aceia care renunță cu prea mare ușurință în favoarea lor. *Natura* umană universală este de a-i domina pe cei ce nu se opun, dar și de a-i apăra împotriva agresiunilor.

Pericle le spune deschis atenienilor că păstrarea imperiului lor se face „ca sub o tiranie" (2.63.2): ar putea fi greșit să se ajungă la ea, dar acum ar fi periculos să se renunțe la binefacerile ei. Atunci cînd Cleon recomandă o pedeapsă cuvenită pentru cetatea rebelă Mytilene, repetă cele de mai sus mai apăsat.[4] În discursul lui, care este remarcabil mai mult prin îndrăzneală decît prin logică, nu evită conceptul de *dreptate*, ci îi acuză pe cei din Mytilene că îl subordonează celui de putere (ἰσχύς, 3.39.3). Propunînd ca toți bărbații lor adulți să fie uciși, iar femeile și copiii să fie luați ca sclavi, el pretinde că *împacă dreptatea* cu *interesul* (δίκαια cu ξύμφορα, 40.4), căci mytilenii își merită soarta; însă chiar dacă ar fi greșit, continuă el imediat, interesul atenian este să treacă la fapte în pofida decenței (παρὰ τὸ εἰκός), asta numai dacă nu doresc să renunțe la imperiu și să se transforme în filantropi. El repetă că stă în *natura* umană să fie disprețuiți cei conciliatori și să fie admirați cei cu mînă de fier (39.5). Trei lucruri sînt cele mai periculoase pentru un imperiu: mila, pasiunea deliberărilor și omenia (corectitudinea, bunacuviință: ἐπιείκεια, 40.2).

Diodotos, care se opune atrocității, nu face nici el, precum Cleon, apel la sentimente mai frumoase, ceea ce în mod evident nu i-a ajutat. El face distincție între *dreptate* și *interes* și afirmă că doar ultimul trebuie avut în vedere: acesta nu este un tribunal, ci o adunare politică, și tot ceea ce contează este cum pot fi cel mai bine folosiți mytilenii (44.4). Răzbunarea ar putea fi cu desăvîrșire *dreaptă*, însă nu ar fi în *interesul* Atenei. Cleon s-a înșelat crezînd că cele două coincid în acest caz (47.5). Fie că e făcut de stat, fie că e făcut de individ, răul este *natural* pentru toți și nici o *lege* nu-l poate împiedica. Sărăcia îndeamnă la nesocotință, bogăția duce la trufie și la pofta de mai mult (45.4). Ar fi naiv să negi că *natura* umană, o dată pornită pe un anumit făgaș, mai poate fi abătută de la el de forța *legii* sau de orice altă amenințare (45.7).

Mytilenii înșiși, cerînd ajutorul Spartei, par să știe că apelul la dreptate sau la milă nu îi va duce prea departe. Ei încep prin a spune (3.9.1) că știu bine care este regula în Grecia atunci cînd un stat supus se revoltă, în cursul unui război: adversarii îl acceptă atîta vreme cît le folosește, însă cred cele mai urîte lucruri despre el pentru că și-a lăsat aliații la ananghie. Ei spun că vor continua prin a vorbi despre dreptate și cinste (10.1) — neobișnuit pentru vorbitorii citați de Tucidide —, dar

de fapt spun puține despre acestea și declară curînd (11.2) că singurul temei de încredere pentru o alianță este teama reciprocă.

Alte exemple de relație dintre dreptate și interes se găsesc în discursul corintenilor la Atena (1.42.1: „Să nu credeți că, deși *interesul* vostru vă face să înțelegeți altfel ceea ce spunem noi că este *drept*, asta va duce la război") și în discursul celor din Plateea adresat spartanilor după ce s-au predat (3.56.3): Dacă veți evalua ceea ce este drept după principiul *avantajului* (χρήσιμον) vostru imediat, spun ei, vă veți dovedi mai degrabă slujitori ai *interesului* (τὸ ξυμφέρον) decît adevărați judecători ai *dreptății* (τὸ ὀρθόν).

(b) *Thrasymachos în dialogul* Republica[5]

Tema *Republicii* este natura dreptății sau ce este drept. După cîteva discuții preliminare asupra unor definiții obișnuite („să i se dea fiecăruia ce i se cuvine", „a ajuta prietenii și a păgubi dușmanii"), Thrasymachos intervine dur spunînd că vorbesc prostii și, pus fiind să-și exprime propria părere, afirmă că „Dreptatea nu este altceva decît folosul celui mai puternic". Dezvoltînd ideea, el spune că puterea conducătoare face legi din perspectiva propriului ei avantaj, indiferent dacă statul este condus de un tiran, de aristocrație sau este democratic. Făcînd aceste legi, puterea afirmă că este drept pentru supușii ei ceea ce e în avantajul ei înseși și pedepsește pe oricine se abate de la ele, considerînd că a încălcat legea și este un răufăcător. În toate statele, dreptatea este aceeași, anume ceea ce este în avantajul conducerii instaurate. De vreme ce conducerea deține puterea, peste tot dreptatea se află în slujba celui mai puternic.

Thrasymachos adaugă, răspunzînd la întrebările lui Socrate, că deși a spus că pentru cetățeni este drept să se supună legilor stabilite de conducători, aceasta nu înseamnă că ei trebuie să se supună chiar dacă se întîmplă ca cei aflați la putere să hotărască, din greșeală, ceva care nu e în interesul lor. Ca orice alt specialist sau meșteșugar, afirmă el, un conducător nu este, la drept vorbind, un adevărat conducător dacă acționează în ignoranță sau greșit, ci numai atunci cînd își exercită corect iscusința. Numai atunci va dispune ce este cel mai bine pentru sine și numai atunci cei conduși i se vor supune.

Socrate profită de faptul că Thrasymachos a introdus analogia dintre guvernare și meșteșuguri — cum ar fi medicina — și, împrumutînd expresia „la drept vorbind", afirmă că un astfel de meșteșug nu urmărește propriul său avantaj, ci pe al celui asupra căruia se exercită (ἐκείνῳ οὗ τέχνη ἐστίν, 342b), pe care Socrate îl identifică drept corpul,

în cazul medicinei, calul, în cazul antrenamentului cailor, și așa mai departe. El conchide că la drept vorbind arta guvernării nu legiferează în avantajul celor care o practică, ci în avantajul celor care i se supun.[6]

Ai putea la fel de bine să spui, îi răspunde Thrasymachos, că păstorii se străduiesc numai în vederea bunăstării turmelor lor, pe cînd, dacă le țin sănătoase și le îngrașă, asta nu e în beneficiul oii, ci în al stăpînilor ei sau al lor înșile.[7] În mod asemănător, dreptatea înseamnă să slujești binele altuia: pentru cetățeanul supus, ea este un *dezavantaj*. Nedreptatea înseamnă chiar contrariul: îi conduce pe cei cu adevărat[8] cinstiți și drepți acela care acționează în avantajul său pentru că e mai puternic. Omul drept iese întotdeauna mai prost decît cel nedrept, atît în afacerile particulare, cît și în relațiile sale cu statul (plata taxelor, abnegația, incoruptibilitatea). Cel mai bine se vede avantajul nedreptății în forma sa cea mai radicală și de succes: atunci cînd un tiran își ia autoritatea de a jefui, a tîlhări și a călca în picioare tot ceea ce este sacru, însă, în loc să fie pedepsit ca un infractor de rînd, este aclamat și numit fericit de poporul pe care l-a subjugat. Această nedreptate se dovedește mai tare, mai liberă și mai puternică decît dreptatea, iar teza originară este demonstrată: dreptatea înseamnă avantajul celui mai puternic.

Întrebat dacă prin asta el consideră nedreptatea o virtute[9] și dreptatea un viciu, el răspunde că mai degrabă ar numi nedreptatea o mai bună tactică (sau înțelepciune, εὐβουλία), iar dreptatea o „neghiobie nobilă".[10] Mai tîrziu îl va numi pe omul drept „un găgăuță bine crescut", iar pe cel nedrept „practic și capabil". Aceasta este o judecată tare, spune Socrate. El ar înțelege ca Thrasymachos să susțină că nedreptatea este rentabilă chiar dacă discreditează, dar să considere ceea ce este asociat de obicei dreptății ca onorabil, bine și toate celelalte. În acest caz nu există temeiuri general acceptate pe baza cărora ei doi să poată discuta în contradictoriu. Mai mult, se pare că Thrasymachos își exprimă doar propriile sale păreri și crede în adevărul spuselor sale. În loc să fie pur și simplu de acord cu asta, Thrasymachos răspunde: „Ce îți pasă dacă eu cred sau nu? Respinge numai ce spun!" — cuvinte care își vor dobîndi semnificația în lumina comportamentului său ulterior.

Socrate continuă cu cîteva argumente[11] și este important de remarcat natura răspunsurilor lui Thrasymachos, pentru a-i putea fi stabilită poziția. După prima demonstrație că omul drept este bun și înțelept, iar cel nedrept e prost și rău, urmează aceste replici (350d):

> *T.* Nu-mi este pe plac nici ceea ce afirmi tu în momentul de față, și aș avea și eu ceva de zis despre aceste lucruri. Dacă aș vorbi însă, știu bine că m-ai învinui că-mi las gura slobodă. Sau, deci, îngăduie-mi să spun ceea ce

doresc, sau, dacă voiești să întrebi, întreabă. Iar eu îți voi răspunde „bine, bine", precum babelor care îndrugă basme, și voi da din cap că da sau că ba.

S. Numai să nu te abați de la propria-ți părere.

T. Asta ca să-ți fac ție pe plac, fiindcă de vorbit nu mă lași. Ce altceva mai vrei?[12]

S. Nimic, pe Zeus! Așa cum ți-este voia, așa să faci. Iar eu voi continua cu întrebările.

Înseamnă că nu se poate spune nici despre argumentul imediat anterior, nici despre oricare altul va urma că are acordul lui Thrasymachos[13], cu excepția 351c 1–3, unde face deosebirea între „dacă tu ai dreptate" și „dacă eu am dreptate", iar Socrate îi mulțumește pentru asta. Iar concluzia la „dacă eu am dreptate" este că un stat puternic își datorează puterea nedreptății. Comparați următoarele expresii ale lui Thrasymachos: „Să fie cum zici tu[14], de vreme ce nu vreau să te contrazic" (351d), „Poți fi satisfăcut de argumentul tău fără teamă: nu mă voi opune, pentru că nu vreau să-i supăr pe cei care ne urmăresc" (352b), „Așa pare să fie, conform argumentului tău" (353e) și ultimele sale cuvinte: „Ei bine, să fii sănătos cu părerea ta, că e praznic." Este evident că Socrate își urmează șirul ideilor indiferent dacă Thrasymachos aderă la ele sau nu, iar acesta nu se angajează față de nici una dintre ele.

În discutarea perspectivei atribuite aici lui Thrasymachos, cea mai recentă practică era să fie luate în considerare toate variantele posibile, așa cum îi apar ele azi unui filozof, și să se încerce, prin examinarea exhaustivă a dialogului, să se decidă care dintre ele sînt susținute de Thrasymachos.[15] O astfel de clarificare poate fi foarte valoroasă, deși poate greși datorită neglijării (ceea ce nu este niciodată înțelept să se facă în cazul lui Platon) situației dramatice și tensiunii emoționale dintre vorbitori, ca și a faptului că Thrasymachos e purtat mai degrabă de sentimente pătimașe decît de curiozitatea filozofică. Nici una dintre acestea nu rezultă dintr-un rezumat al disputei, dar sînt accentuate de Platon cu fiecare ocazie pe care o are. Sub presiunea unei emoții puternice, Thrasymachos își azvîrle provocarea într-o formă deliberat și înverșunat paradoxală: „Dreptatea? Nu este altceva decît interesul celui mai puternic!" Aceasta nu trebuie să însemne pur și simplu ceea ce spune, nu mai mult decît în cazul în care un om consternat de succesul unor ticăloși și de nenorocirea unor oameni de treabă exclamă: „Nu există dreptate, dreptatea este nonexistentă!" Ceea ce înseamnă de fapt afirmația lui Thrasymachos este că *există* acel ceva numit dreptate și că el știe foarte bine ce este, numai că e în van s-o cauți în această viață. Ce șochează la acest paradox e faptul că pentru toți grecii cuvintele dreptate și drept (*dikaion*) redau impresia unei valori morale pozitive:

ele cuprind, într-adevăr, un domeniu atît de larg, încît se poate spune că întotdeauna concepția despre *dikaion* este coextensivă cu aceea despre valoarea morală.

De vreme ce *dikaion* este un cuvînt cu o atît de puternică încărcătură morală, era dificil pentru orice grec să spună deschis că înțelege prin el doar interesul părții mai puternice. La Tucidide, criticii tacticilor de mînă-forte aduc acuzații de felul celei conform căreia „Urmăriți propriile voastre interese, în timp ce pretindeți că faceți dreptate". Totuși, pe lîngă acuzația că puterea este pusă înaintea dreptății (3.39.3), auzim de fapt în discursul lui Brasidas și despre „dreptatea care stă în puterea superioară" (ἰσχύος δικαιώσει, 4.86.6). În dialogul cu melienii, atenienii îi acuză pe spartani că identifică dreptatea cu propriul lor interes, dar se apropie chiar ei de Thrasymachos cînd afirmă (cap. 105): „Ceea ce noi considerăm drept (δικαιοῦμεν) corespunde credinței religioase și scopului oamenilor: oamenii și zeii de asemenea se obligă față de legea, bazată pe necesitatea naturală, că cel mai puternic îi supune pe ceilalți." Iată în toată goliciunea sa răsturnarea valorilor despre care vorbea Tucidide în cartea a treia, deși, după cum spune el, adesea acest demers odios era mascat sub o expresie mai rafinată. Obiectivul lui Thrasymachos, așa cum îl înțeleg eu[16], este să demaște ipocrizia și să arate cum a fost pervertită semnificația dreptății. Oamenii și cetățile acționează de parcă ar fi drept ca cel slab să fie asuprit, iar cel puternic să facă după cum dorește, în baza dreptului pe care doar puterea sa i-l dă, în timp ce de regulă neagă că asta ar fi adevărat și își acuză dușmanii că procedează așa. Acesta este contextul în care trebuie văzută influența reciprocă dintre realitate și ideal, dintre „este" și „ar trebui să fie", în afirmațiile lui Thrasymachos. Ceea ce justifică o anumită uluială care îl izbește imediat pe cititor, deși învățații spun că au lămurit problema, prin analize subtile. Thrasymachos începe prin a face, cu dispreț și furie, un enunț factual: „Susțin că dreptatea nu este altceva decît interesul celui mai puternic", pe care îl restrînge mai tîrziu la „interesul guvernării instaurate". Aceasta s-ar putea numi atît o răsturnare a moralității obișnuite — cuvîntul „dreptate" încă însemnînd aprobare, însă desemnînd ceva care n-ar fi fost aprobat de nimeni pînă atunci —, cît și o deviere de la conținutul moral al cuvîntului: ceea ce stă sub numele de dreptate în zilele noastre nu are nimic de-a face cu binele și răul, ci este folosit în interesul oricui ține, la un moment dat, frîiele puterii. Toate guvernările fac legi în propriul lor interes și numesc asta dreptate. Acestea sînt faptele: lauda sau învinovățirea nu-și au locul. Restul poate fi completat din Tucidide: problema ține de natura umană, de necesitate, astfel încît, după cum spune Hermocrates (p. 76 mai sus), cel puternic nu are a fi

învinovățit pentru că urmărește să conducă, iar acțiunea lui, pe de altă parte, nu are în ea nimic care să țină de moralitate. Să-i stăpînești pe ceilalți nu este decît profitabil, iar pentru o putere conducătoare este periculos să-și permită mila sau umanitarismul. Asta predicau Pericle, Cleon și mulți alții în timpul vieții lui Thrasymachos.

Prin urmare, dreptatea este interesul celui mai puternic, iar cetățeanul drept va sluji conducerii și se va supune legilor acesteia, în dezavantajul lui. Oricum, Thrasymachos spune mai tîrziu că pentru aprecierea avantajelor nedreptății ar trebui urmărită cea mai radicală formă a acesteia, cea în care tiranul își însușește puterea printr-o combinație de forță și înșelăciune. Micii răufăcători sînt pedepsiți și dezonorați, însă tiranul este lingușit, este numit fericit și norocit. Totuși, „el nu cu picătura pune mîna, pe ascuns sau cu de-a sila, pe bunul străin, pe cele sfinte, pe proprietățile private sau publice, ci cu toptanul". El este „exemplul desăvîrșit și suprem de nedreptate"[17], spune Thrasymachos, ceea ce susține punctul meu de vedere, că nedreptatea este „mai puternică, mai potrivită omului liber și stăpînului decît dreptatea, iar dreptatea este folosul celui mai puternic, în timp ce nedreptatea înseamnă profit și folos pentru sine însuși".

Toate acestea ilustrează evenimente istorice cărora Tucidide le-a fost martor, anume că, în împrejurările tulburi ale sfîrșitului secolului al V-lea, principiile morale consacrate erau ignorate, iar oamenii modificau semnificația acceptată a termenilor morali pentru a se adecva faptelor lor. Astfel de modificări se potrivesc adversității generale din politică și din război (de exemplu, calificarea ca laș și slab a celui care se opune unui act de agresiune gratuit), dar cu greu pot rezista unei examinări filozofice.[18] Implicațiile morale ale cuvîntului *dikaion* — drept sau dreptate — sînt prea puternice pentru ca echivalarea lui cu „interesul celui mai puternic" să poată fi coerent susținută în fața întrebărilor. S-a argumentat[19] că Thrasymachos privește problema doar din punctul de vedere al celui supus, că pentru el dreptatea constă în urmărirea de către cetățean a interesului conducătorului sau, cum spune el, a „binelui altuia" (343c), și că asta îl scapă de inconsistență și este chiar cheia înțelegerii tezei sale, care e o formă a doctrinei dreptului natural. Dar, ne putem întreba, ce coerență e de găsit în afirmațiile conform cărora (*a*) dreptatea este interesul puterii conducătoare (pe care Thrasymachos o exprimă fără alt comentariu) și (*b*) nu este drept ca un conducător să-și urmărească propriile interese, adică dreptatea?[20]

Aproape fiecare comentator a remarcat în dialog contrastul dintre ideal și realitate, dintre fapt și valoare, „este" și „ar trebui să fie", însă între ei există neînțelegeri cu privire la locurile corespunzătoare unuia

sau celuilalt dintre principii. M. Salomon, într-una dintre cele mai pătrunzătoare analize ale problemei, observă că distincția dintre descriptiv și normativ este încă *in nuce*. Ni se pare evident, însă nici pentru Platon, nici pentru Thrasymachos nu se poate să fi fost chiar atît de ușor să susțină această distincție. Salomon îl consideră pe Thrasymachos angajat într-o sociologie pur și simplu descriptivă,[21] la fața locului, (344a) unde se petrece o schimbare a puterii conducătoare, iar el îl caracterizează pe acela care a răsturnat cu succes legile anterioare drept „cel mai mare criminal". „Aici Thrasymachos nu explică doar, ci judecă": un cititor atent nu poate trece cu vederea disprețul și amărăciunea cu care vorbește. După cum vede el viața, cea mai mare răsturnare de valori posibilă se petrece chiar sub ochii lui. Cel mai nedrept dintre oameni se transformă în cel mai drept, adică oamenii îl vor numi drept din momentul în care va accede la putere.[22]

Putem fi de acord cu această interpretare a ultimelor afirmații ale lui Thrasymachos, însă Salomon ignoră, cînd afirmă că pînă atunci dăduse doar „informații sociologice", faptul că Thrasymachos însuși introduce conceptul de conducător „în sens strict", care este incoruptibil, adică un conducător ideal, nu unul real. Aici găsește Socrate prilejul să-și introducă argumentul că nici un practician *ca atare*, indiferent dacă practică arta guvernării sau altă artă, nu își exercită arta în propriul său interes. Pretinzînd că Socrate nu-l poate infirma pe Thrasymachos spunînd ce se întîmplă cînd un om conduce *drept* (καλῶς, 347a), de vreme ce Thrasymachos nu întrebase cum legiferează un om cînd conduce drept, ci cum conduc oamenii în realitate, în această lume, Salomon este contradictoriu, căci nici o conducere nu este în realitate incoruptibilă. Totuși, conducătorul infailibil sau ideal încă este pentru Thrasymachos acela care legiferează fără greșeală *în propriul său interes*, și el nu intenționează prin asta să intre în domeniul moralității, în care îl plasează pe Socrate noblețea sa. Atunci cînd respinge alternativa pe care i-o oferă Clitophon (anume că ceea ce înțelege el prin interesul celui mai puternic este ceea ce acesta *crede* că este în interesul său, indiferent dacă este corect sau greșit), Thrasymachos se pune la dispoziția dialecticii socratice.[23]

Conform interpretării propuse aici, Thrasymachos, exasperat de ceea ce el consideră o discuție neautentică și copilărească, izbucnește într-o furioasă afirmație paradoxală despre ceea ce crede el că sînt faptele vieții reale: „Asta-i mult lăudata ta dreptate!" El nu este pregătit să vadă cum această afirmație oarecum retorică suferă examinarea socratică, la care răspunde cu insulte (precum sugestia că Socrate are nevoie de o doică) din cauza proastei stăpîniri de sine și cu o încercare fără șanse

de succes de a se sustrage (344d). În măsura în care el reprezintă o doctrină, doctrina este aceea numită de Kerferd nihilism etic. După cum scrie Joseph:

> El susține, ca Hobbes, că orice om acționează din perspectiva propriilor lui interese: dacă face legi, considerînd că-i slujesc propriile interese; dacă se supune legilor, considerînd că este în interesul lui mai degrabă să se supună decît să plătească pentru nesupunere, chiar dacă ceea ce i se cere nu-i aduce beneficii lui, ci conducătorului.

La aceasta poate fi adăugată remarca lui Taylor că,

> spre deosebire de Hobbes, Thrasymachos nu simte nevoia să justifice absolutismul „suveranului" făcînd apel la „contractul social" prin care acesta a fost învestit cu puterile sale suverane; de vreme ce nu consideră că „dreptatea" are vreo semnificație, nu trebuie să demonstreze că suveranul este îndreptățit să pretindă supunere; este suficientă observația că *puterea* sa de a impune supunerea este garantată de simplul fapt că el *este* suveran.

Teoria este de asemenea esențial diferită, după cum observă Grote, de aceea a lui Callicles, din *Gorgias*, care propovăduiește ca „lege a naturii" dreptul celui mai puternic de a urmări puterea nelimitată și satisfacția personală, lege pe care cel puternic nu numai că o urmează, dar are obligația să o urmeze.[24]

În cele din urmă, această interpretare a platonicianului Thrasymachos este în acord cu una dintre puținele mărturii independente despre el. Într-un comentariu la *Phaidros* se spunea că „a scris într-unul dintre discursurile lui ceva în sensul următor: Zeii nu văd ce se petrece printre oameni. Dacă ar fi văzut, n-ar fi neglijat cel mai mare dintre bunurile oamenilor, anume dreptatea, deși se vede că nici oamenii nu o pun la treabă" (Hermias = Thrasymachos, fr. 8 DK).[25] Aici vorbește moralistul deziluzionat, care în dialogul lui Platon se lasă singur pradă riguroasei examinări socratice datorită acelei expresii nesocotite, irascibile[26] și paradoxale care exprimă de fapt același lucru. În contextul în care dreptatea este în general neglijată, omul care încearcă să o pună în practică nu poate fi descris decît ca un „nobil găgăuță" (348c).

(c) *Glaucon și Adeimantos*

După episodul anterior, Glaucon se plînge (la începutul cărții a doua) că Socrate a scăpat prea ușor de Thrasymachos și dorește să-l asculte el însuși cum își demonstrează teza conform căreia dreptatea este bună

atît în sine, cît și datorită consecințelor sale. Glaucon vrea o explicație pentru „*ce sînt* dreptatea și nedreptatea și ce efect are fiecare în și prin sine, prin prezența lor în suflet", indiferent de răsplată sau de alte consecințe ulterioare. El vrea ca dreptatea să fie lăudată în și pentru sine, dar ca să poată solicita asta trebuie mai întîi să-l înfrunte pe Socrate cu varianta contrară, expunîndu-i tot ceea ce „zic oamenii" despre originea și natura ei.

Se spune că a săvîrși răul este în sine de dorit, dar nu și să-l suferi, iar a suferi răul depășește ca importanță avantajul de a-l săvîrși. Experiența a dovedit că e dificil să profiți de roadele săvîrșirii răului și să scapi în același timp de daune, astfel încît, ca un compromis, oamenii au făcut legi și au încheiat înțelegeri care-i obligă să nu facă nici una, nici alta. Ei numesc prevederile acestora legitime și drepte. Aceasta este originea și natura dreptății, iar ea este apreciată nu ca un bine în sine, ci pentru că lipsește oamenii de puterea de a săvîrși răul nepedepsiți.[27] Un om capabil să practice nedreptatea consecvent și cu succes ar fi nebun să lase astfel de contracte să-l constrîngă. Închipuie-ți un om care deține legendarul inel al lui Gyges, care îi oferă posibilitatea să se sustragă urmărilor faptelor sale prin aceea că-i conferă invizibilitate purtătorului oricînd dorește. Aceasta ar șterge orice distincție dintre cel bun și cel rău, fiindcă *nimeni* n-ar putea rezista tentației de a fura, de a comite adulter și de a-și permite orice fel de ticăloșie profitabilă ori plăcută. Bunătatea și dreptatea nu sînt niciodată practicate de cineva din plăcere, ci numai din necesitate, din frica de a nu suferi chiar el răul.

Prin urmare, ceea ce contează nu este de fapt să fii, ci să pari drept. Pentru a compara viața unui om drept cu cea a unuia nedrept, trebuie să le privim în cea mai pură formă a lor, fiecare perfectă, în felul ei. Cel care și-a adus ticăloșia la perfecțiune cu siguranță nu va fi prins — dacă da, ar purta stigmatul nepriceperii —, ci va duce viața unuia cu o reputație de integritate neîntinată. Invers, omul drept la modul perfect nu trebuie să fie lăudat pentru virtutea sa: lauda i-ar aduce faimă și bogăție, și nimeni nu mai poate fi sigur că nu și-a manifestat virtutea mai degrabă de dragul acestor avantaje în plus decît al virtuții în sine. Virtutea sa trebuie verificată prin a fi menit să sufere de-a lungul vieții de o nemeritată reputație de om rău. Nu este greu de prevăzut soarta celor doi. Închisoarea, tortura și execuția îl vor învăța pe cel perfect drept că a ales greșit calea, iar cel perfect nedrept se va bucura de bogăție, de prieteni și de tot felul de succese, ba chiar de favorurile zeilor, căci îi va sta în putință să le ofere cele mai generoase sacrificii.

Aici intervine Adeimantos pentru a adăuga că varianta lui Glaucon nu este decît întărită de argumentele celor care îndeamnă la dreptate și

care dezaprobă nedreptatea fiindcă duce la pedepse și la nenorocire, incluzînd chinurile din Hades. Căci ei nu o laudă de dragul ei, ci numai pentru reputația și avantajele pe care le aduce — onoruri din partea oamenilor și binecuvîntări din partea zeilor, în această lume și în cea care va urma. Toți sprijină formal dreptatea ca pe un lucru frumos, dar adaugă că este dificilă și complicată, în vreme ce destrăbălarea și nedreptatea sînt ușor de practicat și sînt doar aparent și prin convenție (*nomos*) rușinoase. Chiar zeii le oferă multor oameni drepți o viață mizerabilă și pot fi determinați, prin sacrificii, ritualuri și incantații, să treacă cu vederea și chiar să ajute relele săvîrșite de cel ticălos.

Aceste concepții sînt propuse ca reprezentînd ceva obișnuit printre oameni. Nu ne așteptăm prin urmare să găsim vreo susținere callicleană eroică, a supraomului puternic și fără scrupule, nici nu o vom face noi. Deținem în schimb mai degrabă un amestec jalnic de lăcomie, invidie, meschinărie și teamă. Oricine ar profita pe nedrept de tovarășii lui dacă ar putea, însă, deși este un iad să trăiești drept, este un iad necesar. E adevărat, singurul lucru important este să *pari* drept, dar, atît timp cît inelul lui Gyges este doar un basm, urmează că trebuie menținut totul în limitele legii și ale moralității convenționale. „Omul perfect nedrept" este un ideal de neatins.

(d) *Natură și necesitate*

Propriul interes, spune Glaucon (359c), este ceea ce orice fire (*physis*) urmărește în mod natural ca fiind bine, chiar dacă legea sau convenția (*nomos*) o îndreaptă spre prețuirea egalității. Acesta este tipul de realism sau de înfruntare a realității pe care îl întîlnim la Tucidide, în atît de frecvent repetata afirmație că stă în natura umană să facă rău și să-i domine pe ceilalți atunci cînd e posibil[28], cît și la sofistul Gorgias (*El.* 6, DK, II, 290): „Nu este natural ca aceluia puternic să i se opună cel slab, ci este în natura lucrurilor ca acela mai slab să fie dominat și condus de cel puternic, pentru cel puternic să stăpînească, iar pentru cel slab să se supună." Caracterul factual sau amoral al atitudinii obișnuite față de comportamentul uman este accentuat adesea atunci cînd găsim natura asociată cu ideea de necesitate. În dialogul cu melienii (Tucid. 5.105.2), atenienii afirmă că stăpînirea celui mai puternic are loc „prin necesitate naturală" (ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας), iar această frază și altele similare amintesc de influența științei naturii de la acea epocă asupra eticii. Necesitatea (*ananké*) ca forță cosmologică este o idee întîlnită chiar în gîndirea presocratică, cu accente aproape mistice ori teologice în tradiția

vestică (Parmenide, Empedocle, pitagoreicii), însă în raționalismul ionian, care a atins apogeul prin Leucip și Democrit, apare ca o forță naturală nonspirituală, echivalată cu acele ciocniri întîmplătoare dintre atomi și cu vîrtejurile cosmice pe care le formează.[29] Două fragmente din *Norii* lui Aristofan parodiază jargonul savanților și ilustrează modul în care a fost transferat asupra vieții umane, ca justificare a imoralității. *Ananké* umple norii cu umezeală și guvernează mișcările prin care se ciocnesc și se produc trăsnete, iar autorul acestei necesități nu mai este un Zeus personal, ci „vîrtejul celest" (*Norii*, 376 și urm.). Ceva mai departe în piesă (1075), Argumentul Nedrept vorbește despre „necesitățile naturii" cu referire la adulter și numește nerușinare și destrăbălare „a-ți manifesta natura". Însuși Democrit face transferul asupra vieții umane, într-un mod mai puțin provocator, cînd spune (fr. 278) că nașterea copiilor este văzută ca una dintre necesitățile care apar de la natură.[30]

Această asociere a necesității cu natura este folosită ca argument de către oponenții *nomosului*, pe care îl reprezintă ca o încercare de zădărnicire a forțelor naturale, încercare pe drept sortită eșecului. Astfel, citim la Antiphon, într-un fragment care explică avantajele încălcării legii atunci cînd nu ești descoperit, că poruncile legii sînt impuse în mod artificial prin înțelegere între oameni, pe cînd acelea ale naturii sînt cu necesitate drepte, pentru că s-au dezvoltat în mod natural; iar ca să accentueze umanitatea comună, împotriva artificialității distincțiilor rasiale, el spune că respirația și mîncatul sînt activități „necesare în mod natural tuturor oamenilor".[31] Într-un fragment din Euripide „necesarul" înlocuiește pur și simplu *physisul* ca opus *nomosului*.[32] Concluzia care se trage de aici este că, de vreme ce legile naturii sînt inexorabile, și li se aplică în egală măsură oamenilor ca și întregii naturi, aceștia le vor urma inevitabil, în afară de cazul în care sînt împiedicați de intervenția *nomosului*. Pentru unii, ca Tucidide și (dacă eu am dreptate) Thrasymachos, acesta era pur și simplu un fapt care trebuia acceptat. Alții trag concluzia pozitivă și practică după care a contraveni „legilor naturii" trebuie inevitabil să fie dăunător, și se cuvine ca ele să fie urmate neobosit, oricînd este posibil.[33]

(4) SUSȚINĂTORII *PHYSISULUI*

Cei care au atacat *nomosul* considerîndu-l o nedreaptă ținere în frîu a mecanismului *physisului* au făcut-o din două perspective complet diferite, care pot fi numite egoism sau individualism și, respectiv, umanitarism.

(a) *Egoismul*

Alături de cei care vedeau în istorie dovada faptului că, atît în ce privește statele, cît și în privința indivizilor, stă în natura umană să se comporte egoist și tiranic dacă au ocazia — erau cei cărora asta li se părea nu doar inevitabil, ci drept și așa cum se cuvine. Pentru ei tiranul nu era doar un fapt inevitabil, ci și un ideal.

(i) *Callicles:* physis *ca dreptul celui mai puternic.* O remarcabilă expunere a acestei etici este aceea prezentată de Platon în dialogul *Gorgias* ca perspectivă a lui Callicles și rezumată în *Legile* în următoarele cuvinte (890a):

> Acestea sînt... maximele pe care le predau tinerilor învățații noștri, atît particulari, cît și poeți, repetînd că supremul drept este ceea ce dobîndește cineva după ce l-a luat prin forță.[1] De aici nelegiuirea ce se strecoară în sufletele tinerilor, o dată cu credința că nu sînt zei, pe cînd legea prescrie contrarul; de aci răzvrătirile, în care fiecare trage spre viața potrivită cu natura, care în fond constă numai în faptul de a întrece pe alții prin forță și de a scutura orice ascultare statornicită prin lege (*nomos*).

Callicles este o figură oarecum misterioasă, deoarece, în afară de apariția sa ca personaj în dialogul lui Platon, nu a lăsat vreo urmă înregistrată de istorie. Totuși, este descris cu destule detalii veridice, care fac dificil să se creadă că ar fi o ficțiune. Probabil că a existat și a fost cunoscut ca susținînd puncte de vedere de tipul celor pe care i le atribuie Platon, deși acesta, în nerăbdarea de a expune în toată brutalitatea lui argumentul pe care dorea să-l dărîme, ar fi putut foarte bine să adune elemente din surse diferite și să alcătuiască în persoana lui Callicles o prezentare oarecum stilizată a doctrinei „dreptatea este a celui puternic", în forma ei cea mai radicală.[2] Este un tînăr bogat și aristocrat, care debutează în viața publică (515a) și, chiar dacă este în gazdă la Gorgias, nu e sofist. El îi respinge pe cei „care pretind că-i învață pe oameni virtutea (*areté*)"[3], considerîndu-i o bandă de două parale, și ar roși cu siguranță la fel de tare ca tînărul Hippocrates din *Protagoras* la gîndul de a se alătura profesiunii lor. Legăturile sale aristocratice și oligarhice sînt sugerate de relația cu Demos[4], fiul tatălui vitreg al lui Platon, Pyrilampes, și de prietenia cu Andron, unul dintre Cei Patru Sute instaurați de revoluția oligarhică din 411[5], iar mîndria pentru descendența sa este pomenită la 512d.

Callicles începe disputa cu Socrate după ce tînărul și impetuosul Polos, discipol al lui Gorgias, a fost pus în încurcătură cînd a încercat

să sprijine aceeași teză ca Thrasymachos, conform căreia „mulți dobîndesc fericirea prin nedreptate" (470d). Și Polos își alege ca exemple tirani (Archelaos al Macedoniei, Marele Rege al Persiei): nici o îndoială că sînt răufăcători (ἄδικοι, 471a), dar dacă cel rău poate scăpa de pedeapsă, va prospera și va fi fericit. Numindu-i răi, cum zice Callicles, se dă pe mîinile lui Socrate, căci a rămas în el destulă moralitate convențională pentru a fi de acord că, deși răutatea este un lucru bun pentru cel rău, ea este totuși dezonorantă și condamnabilă. Prostii, spune Callicles. Polos a greșit cînd a admis teza lui Socrate că a săvîrși o nedreptate este mai condamnabil decît s-o suferi. Aceasta este opinia convențională, dar a o propune ca fiind cea adevărată este grosolan și mediocru. Natura și convenția sînt în general în opoziție, astfel încît, dacă un om este împiedicat de rușine să spună ceea ce crede, el este constrîns să se contrazică pe sine însuși. Aceia care stabilesc convențiile și fac legile[6] sînt „cei mai slabi, adică majoritatea". Ei sînt cei care numesc autopropășirea rușinoasă și nedreaptă și care echivalează nedreptatea cu dorința de a avea mai mult decît ceilalți. Natura spune că este *drept* pentru cel superior să aibă mai mult decît cel aflat mai prejos, iar cel mai puternic, mai mult decît cel mai puțin puternic.[7]

Putem observa aici contradicția formală cu Thrasymachos, care spunea că legile sînt făcute de cei mai puternici, fie ei tiranii, oligarhii sau democrații (*Rep.* 338e). Adeimantos e mai aproape de Callicles cînd afirmă că susținătorii dreptății (evident, în sensul convențional) și criticii nedreptății sînt cei slabi, și că o fac nu din convingere, ci din cauza neputinței lor, iar rușinea legată de nedreptate nu e decît o problemă de *nomos*. Însă amîndouă aceste opinii vor fi criticate de Callicles, cum a fost și Polos, pentru că folosesc termenii „drept" și „nedrept" în sensul convențional.[8] Multe lucruri, continuă el, dovedesc faptul că criteriul dreptății este pentru cel puternic să obțină mai binele de la cel mai slab, cum se întîmplă între animale și între colectivitățile de oameni, ca state și ca specie. Darius și Xerxes acționau în acord cu natura justiției atunci cînd invadau teritoriile altor popoare — și de asemenea, în acord cu legea dacă ne referim la legea naturii, chiar dacă nu respectau legile pe care noi, oamenii, le-am stabilit. Această primă menționare a expresiei „lege a naturii" este folosită în mod deliberat paradoxal și evident că nu cu semnificațiile ei de mai tîrziu, nici ca *lex naturae*, care a avut o istorie îndelungată în etică și în teoria dreptului, de la stoici și de la Cicero pînă în modernitate, nici ca lege a naturii cu semnificație științifică, adică „simple uniformități observate".[9] Însă ea reprezenta o atitudine deja obișnuită la sfîrșitul secolului al V-lea, iar atenienii îi dau o expresie verbală foarte apropiată, în dialogul cu melienii din Tucidide,

cînd propun principiul conform căruia va conduce acela care poate s-o facă drept o problemă de „necesitate naturală", principiu care este în același timp o lege eternă.[10] Criteriul sălbatic al comportamentului natural (luînd animalele ca model) era de asemenea cunoscut în secolul al V-lea. Herodot îi exclude de la asta pe greci (2.64), însă criteriul este parodiat de mai multe ori de Aristofan (*Norii*, 1427 și urm., *Păsările*, 753 și urm.).[11]

Legile noastre nefirești, continuă Callicles, ne formează oamenii cei mai buni încă din tinerețe, învățîndu-i că egalitatea este frumoasă și dreaptă, însă dacă ar fi să apară o personalitate suficient de puternică de la natură, ea va smulge ca un leu aceste lanțuri, va zdrobi cușca și se va transforma din sclav în stăpîn. Atunci dreptatea naturii va străluci cu putere, în toată gloria sa. Socrate încearcă să-l facă să revină măcar pe poziția platonicianului Thrasymachos, explicînd că în democrație, de vreme ce „majoritatea" face și impune legile, atunci ea reprezintă elementul mai puternic și mai bun (însuși Callicles echivalase aceste două atribute); prin urmare, conform argumentului lui Callicles, ceea ce hotărăște majoritatea este în mod natural drept; însă cei mulți insistă că dreptatea înseamnă drepturi egale pentru toți și că săvîrșirea răului este mai dezonorantă decît a-l suferi, ca atare toate acestea trebuie să fie drepte conform naturii, nu doar conform *nomosului*.

Callicles răspunde, într-un acces de furie, că Socrate spune prostii și-l încurcă în cuvinte. Cînd el a zis că acela mai puternic este mai bun, înțelegea prin asta chiar *mai bun* — oameni mai înzestrați în mod natural (492a), nu o ciudată și servilă drojdie a societății. Invitat de Socrate să corecteze afirmația sa despre cei care ar trebui să conducă, în maniera în care vor, Callicles spune că înțelege ca aceștia să fie mai înzestrați și mai deștepți, adică aceia care manifestă curaj și un bun simț practic cu privire la afacerile statului (491c). Astfel de oameni ar trebui să conducă, și este drept ca aceia care conduc să fie mai înstăriți decît restul. Ideea că ei ar trebui „să se conducă pe ei înșiși", adică să manifeste autocontrol, este ridicolă. Înzestrarea și dreptatea naturală hotărăsc că trăiește corect acela care nu-și stăvilește dorințele, ci le lasă să crească cît se poate de mult și e capabil să le satisfacă pe deplin prin curajul[12] și simțul său practic. Opinia comună condamnă această libertate numai datorită rușinii provocate de neputința lor de a face la fel. Pentru un om care are putere asupra altora, nimic n-ar putea fi mai rău sau mai rușinos decît autocontrolul și respectul legilor, al atenționărilor și al reproșurilor altora. Adevărul este acesta: luxul, destrăbălarea și eliberarea de restricții, dacă sînt sprijinite de putere, constituie perfecțiunea (*areté*) și fericirea; tot restul nu înseamnă decît vorbe

frumoase, înțelegeri între oameni contrare naturii și prostii fără valoare. Momentan nu este nevoie să ne ocupăm de restul discuției, în care Socrate îl face mai întîi pe Callicles să fie de acord că doctrina sa este un hedonism radical care de fapt echivalează plăcerea cu binele, iar apoi îl abate de la poziția sa pînă cînd face o nerușinată întoarcere împrejur și spune că nu a fost serios: evident, știe că unele plăceri sînt bune, iar altele rele.

Aici, prin urmare, se găsește în sfîrșit cea mai radicală formă de apărare a *physisului* împotriva *nomosului*, fervent și elocvent susținută. Aici *există* un astfel de lucru ca dreptatea naturală, iar el constă pur și simplu în aceea că omul puternic ar trebui să trăiască făcînd tot ceea ce-i stă în putință și să-și lase liber jocul dorințelor. Dreptatea este a celui puternic, iar natura a hărăzit ca el să ia tot ceea ce dorește. Existentele *nomoi* omenești sînt fabricate, sînt artificiale, căci reprezintă încercarea celui mai slab și a majorității mediocre de a zădărnici obiectivul naturii conform căruia cel puternic trebuie să triumfe. Adevăratul om drept nu este democratul, nici monarhul constituțional, ci tiranul neîndurător. Aceasta este moralitatea căreia i s-a împotrivit Platon cu fermitate și neabătut, încă de cînd era un tînăr și zelos adept al lui Socrate și învăța de la acesta că „nimeni nu face răul în mod voluntar", și pînă la sfîrșitul vieții sale, cînd i s-a opus încă o dată în *Legile*, și cînd, pentru că această moralitate se înrădăcina în știința naturală a epocii, a devenit el însuși un cosmogonist, în *Timaios*, pentru a-i submina cele mai profunde temeiuri.

Este necesar să subliniem acest lucru, pentru că se vehiculează o teorie curioasă conform căreia Platon nutrea o simpatie secretă pentru Callicles, care reprezenta ceva adînc înrădăcinat și în natura lui, ceva care a fost reprimat poate doar prin contactul cu Socrate. Callicles este „un portret al eului refulat al lui Platon". „Deși se opune în mod fundamental punctelor de vedere ale lui Callicles, le exprimă cu ușurința și simpatia unui om care le-a suprimat în sine, sau care încă este nevoit să le suprime", ori, conform lui G. Rensi, „conflictul Socrate–Callicles din dialogul *Gorgias* nu este un conflict între doi indivizi, ci este un conflict care se petrece în interiorul unei singure minți".[13] Dodds este și el de acord cu aceasta, în măsura în care, pentru că Platon simțea „o anumită simpatie" pentru oamenii de tipul lui Calliçles, portretul pe care i-l face acestuia „nu numai că are căldură și vitalitate, ci are și tenta unei anumite afecțiuni pline de regret".[14] Ar fi mult mai ușoară asocierea la protestul blînd al lui Levinson (*Defense of P.* 472), după care „nu este înțeleaptă identificarea lui Platon cu acele personaje ale sale față de care manifestă oroare". Este instructivă compararea tonului acestei dispute

cu acela din *Protagoras*, unde Socrate vorbește cu un om căruia îi poartă un real respect, chiar dacă nu este de acord cu el în probleme fundamentale. Cînd Protagoras se enervează, rareori și în mod justificat, Socrate micșorează presiunea asupra lui, iar prietenii amîndurora sînt gata să pună lucrurile la punct între ei, prin cuvinte dulci. Criticile sînt amabile, atmosfera este una de prietenie și toleranță, iar dialogul se termină cu exprimarea stimei reciproce. Pe de altă parte, aici se manifestă o inconfundabilă asprime și nervozitate. Vorbărie goală, oratorie pentru prostime, eschivare de la răspuns, jocuri de cuvinte, meschinărie și apreciere anapoda a ideilor în dispută, toate acestea sînt o parte din acuzațiile pe care Callicles i le aruncă lui Socrate și la care acesta răspunde cît poate el de bine. Dintr-o perspectivă psihologică, toate acestea sînt fără îndoială compatibile cu existența în Platon a unui Callicles reprimat, însă în contextul întregii sale filozofii ideea pare foarte puțin probabilă. Dodds vede o semnificație chiar mai mare în „viguroasa și tulburătoarea elocință cu care Platon îl înzestrează pe Callicles", însă pentru noi nu ar trebui să fie o noutate că Platon avea un superb talent dramatic. Această elocință, adaugă Dodds, îl convinge pe tînărul Nietzsche, în vreme ce raționamentele lui Socrate îl lasă rece. Ceea ce nu este surprinzător și nici măcar relevant. Apostolul din *Herrenmoral*, din *Wille zur Macht* și din *Umwertung aller Werte* nu avea nevoie să fie convins, căci era frate de sînge cu Callicles, în timp ce Socrate devenise pentru el, ca să-l citățm pe Dodds încă o dată, „un izvor de falsă moralitate".[15]

(ii) *Antiphon:* physisul *ca egoism luminat.* Nu ne preocupă aici, momentan, problema dacă următoarele puncte de vedere, care se găsesc în unele fragmente de papirus ale lucrării *Despre adevăr* a lui Antiphon, sînt chiar ale lui sau dacă el face doar cunoscute, pentru a fi supuse examinării, „diferite opinii despre ceea ce e drept, culese din polemici tradiționale sau contemporane". S-a susținut aceasta deoarece multor învățați li se pare că ele contrazic moralitatea mult mai convențională susținută de Antiphon în altă parte. Pe de altă parte, unii au ținut să sublinieze că nu există nici o contradicție, pentru că fragmentele de care urmează să ne ocupăm nu revelează în autorul lor un „dușman imoral al *nomosului* și al controlului social, ci criticul acestuia, un utilitarist realist, dar înclinat spre social". Prima problemă poate fi abandonată, căci pentru analiza noastră este suficient că acele puncte de vedere erau reprezentative pentru secolul al V-lea. Dacă sînt sau nu imorale și ostile *nomosului* va ieși la iveală din examinarea lor.[16] Se pare că mai degrabă ostilitatea față de *nomos* este doar una dintre caracteristicile lor, care poate duce cîteodată, în practică, la un precept egoist („ignoră *nomosul*

în comportamentul tău dacă poți evita să fii descoperit"), iar altă dată la un generos umanism („distincția dintre greci și barbari nu este decît o problemă de *nomos*").

Iată o versiune parafrazată a fragmentelor de papirus:[17]

OP 1367, fr. I (Antiphon fr. 44 A DK)[18]: Dreptatea constă în a nu încălca legile și obiceiurile (νόμιμα) unui stat. Ca atare, cel mai avantajos mod de a te purta[19] față de dreptate este, pe de o parte, respectul legilor, dacă există martori, și, în caz contrar, urmarea preceptelor naturii. Legile sînt înțelegeri artificiale, ele nu au caracterul inevitabil dat de dezvoltarea naturală. Prin urmare, dacă cineva încalcă legile fără să fie descoperit, nu are de suferit, în timp ce orice încercare de violare a rînduielilor cu caracter inerent ale naturii este dăunătoare, indiferent dacă e sau nu descoperită de alții, căci această daună nu este doar o problemă de imagine sau de reputație, ca în cazul celui ce încalcă legea, ci una care ține de realitate. Dreptatea, în sensul respectării legii, este în general opusă naturii. Legile prescriu ce ar trebui să vedem, să auzim sau să facem, unde ar trebui să mergem, chiar și ce ar trebui să ne dorim [poate fi dată ca exemplu porunca a zecea], însă în măsura în care conformitatea cu natura este respectată, ceea ce interzic ele este tot atît de bun ca și ceea ce pretind.

Viața și moartea sînt amîndouă naturale, una benefică oamenilor, cealaltă nu.[20] După cum îl înțelege însă legea, „beneficiul" este o frînă pentru natură; în sens natural, el înseamnă libertate. Durerile nu ajută natura mai mult decît plăcerile, iar ceea ce este cu adevărat benefic ar trebui să ajute, nu să provoace durere. Nu se poate spune despre cele care provoacă durere că sînt mai benefice decît cele care aduc plăcerea[21]... [șapte rînduri lipsă în papirus] ...aceia care, deși se apără pe ei înșiși, nu devin niciodată agresivi, aceia care își iubesc părinții chiar dacă aceștia i-au tratat urît[22] și aceia care le oferă adversarilor șansa de a se obliga printr-un jurămînt în timp ce ei se abțin să facă la fel.[23] Multe dintre aceste fapte sînt împotriva naturii, fiindcă implică mai multă durere decît plăcere și un tratament urît dacă se face invers. Dacă legile protejau un astfel de comportament și impuneau daune celor care făceau altfel, ar fi meritat să fie ascultate; însă așa cum stau lucrurile, dreptatea legală nu este suficient de puternică. Ea nu împiedică agresiunea, nici suferința victimei, iar atunci cînd se caută compensații, legea nu îl favorizează pe cel oprimat mai mult decît pe opresor. Victima trebuie să convingă tribunalul că a fost nedreptățită, iar agresorul ei are aceleași posibilități de a nega...

OP 1797 (tot parte din fr. 44 DK, II, 353)[24]: Se crede că dreptatea este un lucru bun, iar să depui mărturie adevărată este în mod firesc considerat un act drept și în aceeași măsură util în relațiile dintre oameni. Însă nu ar fi drept în cazul în care[25] criteriul dreptății ar fi ca nimeni să nu facă rău altuia dacă nu i s-a făcut rău întîi lui. Martorul, chiar dacă pe baza adevărului, îi face rău celui împotriva căruia depune mărturie, deși acela nu i-a făcut lui nici un rău, iar gestul îi poate fi răsplătit tot cu rău. Va trebui cel puțin să se păzească de ura celuilalt, pe care și l-a făcut de acum dușman. Astfel răul este implicat de ambele părți, și faptul de a numi dreptate astfel de acte nu poate fi împăcat cu principiul conform căruia nu este drept nici să provoci, nici să suferi răul.[26] Cineva poate conchide că procesul, judecata și arbitrajul nu sînt drepte, indiferent de rezultatul lor, căci o decizie în beneficiul uneia dintre părți îi face rău celeilalte...

Aceste fragmente sînt neprețuite ca surse de informații despre concepțiile morale ale epocii, chiar dacă incompletitudinea lor face dificil de spus în ce măsură reprezintă chiar părerile lui Antiphon. Ar fi de ajuns să ne gîndim ce am fi crezut noi despre Platon dacă *Republica* ne-ar fi fost cunoscută doar din unele fragmente ale discursului lui Glaucon (de exemplu, afirmația de la 359c: „...[pofta] de a avea mai mult, pe care orice fire o urmărește ca pe un bine — doar legea (*nomos)* și forța o conduc spre prețuirea egalității"), fără să știm că el joacă temporar rolul avocatului diavolului, construind argumentul ce urmează să fie demolat de Socrate. Avem aici trei noțiuni despre justiție, despre care s-a spus uneori că ar fi ireconciliabile și deci, în mod necesar, de origini diferite:

1. Conformarea la legile și obiceiurile statului. Acestea sînt desconsiderate, ca în aprecierile lui Glaucon, fiindcă țin de înțelegerea dintre oameni. Egoismul îi cere unui om să se conformeze doar dacă, altminteri, riscă să fie descoperit și pedepsit. Legea și natura au idealuri diferite. În natură, viața, libertatea și plăcerile sînt benefice, moartea nu; însă legea impune anumite lucruri care sînt dureroase și anumite limite artificiale asupra naturii, ceea ce nu este cu adevărat benefic. După opinia exprimată de Glaucon, virtuțile acceptate ar fi practicate din teama de mai rău, deși dacă cineva ar deține inelul lui Gyges nu ar fi virtuos, sau nu ar putea fi, însă aici se crede că există prilejuri favorabile sfidării *nomosului* fără a fi prins și că ar trebui profitat de ele. Un argument în plus, care sprijină ideea, este că legea nu poate proteja. Ea acționează numai după săvîrșirea faptei, iar intervenția *pede Poena claudo* îi este

de prea puțin folos unuia care a fost de exemplu omorît. Mai rău decît atît, tribunalul oferă șanse egale agresorului și victimei.

Definiția dreptății care este criticată aici pare să sune exact ca aceea pomenită de Xenofon în *Memorii* (4.4.12–13) ca fiind convingerea lui Socrate, anume că „legitim și drept sînt unul și același lucru".[27] Și aici se admite că legile sînt alcătuite doar prin acordul cetățenilor asupra a ceea ce ar trebui făcut și ceea ce nu, deși meritele acestei concepții despre dreptate sînt sprijinite într-o oarecare măsură. Supunerea față de legi se face, în ansamblu, pentru unitate, putere și fericire, în ce privește individul, prin supunere se dobîndește camaraderie, încredere și (în directă contradicție cu Antiphon) prima șansă de victorie în tribunale. Toate acestea se aplică legilor promulgate în mod pozitiv, însă, spre deosebire de Antiphon, Socrate include aici și „legile nescrise", care se aplică în mod universal și asupra cărora a căzut de acord, împreună cu Hippias, că reprezintă autoritatea divină. Cu siguranță că acestea nu sînt „poruncile naturii" ale lui Antiphon, căci printre ele sînt incluse datoria de a-ți onora părinții și de a întoarce facerea de bine, chiar dacă Socrate pretinde că supunerea față de ele este avantajoasă și profitabilă pentru individ și că (asemenea lui Antiphon, cu ale sale porunci ale naturii), spre deosebire de legile umane, acestea nu pot fi încălcate fără a fi pedepsit (p. 101 mai jos).

2. Să nu faci rău decît ca pedeapsă pentru răul suferit.

3. Nici să nu săvîrșești, nici să nu suferi răul. Unii susțin[28] că aceste două definiții ale dreptății se află în opoziție una față de alta și că prin urmare o singură persoană nu poate să le susțină pe amîndouă. Însă ele nu îi puteau părea astfel lui Antiphon, pentru că modul în care le introduce, la începutul și la sfîrșitul argumentului său conform căruia „nu este drept" să depui mărturie împotriva cuiva, implică faptul că sînt identice sau foarte asemănătoare. Completa eliberare de rău, indiferent dacă îl săvîrșești sau îl suferi, reprezintă idealul, dar nimănui nu-i stă în putere să se asigure că cineva nu-i va face un rău, deci cea mai bună expresie practică a dreptății este să nu iei niciodată inițiativa în a face rău. Evident că, dacă aceasta este respectată în mod universal, urmează încă una: dacă nimeni nu va acționa decît în autoapărare, nu vor exista agresiuni care să facă autoapărarea necesară. E foarte probabil ca a treia descriere a dreptății să fi fost, în mintea lui Antiphon, echivalentă și cu prima, de vreme ce Platon îl face pe Glaucon să spună că, în opinia generală, legea este „înțelegerea reciprocă atît de a nu săvîrși, cît și de a nu suferi răul".

Impresia generală pe care o lasă aceste fragmente este că un unic scriitor încearcă să demaște imperfecțiunea concepțiilor despre morali-

tate ale epocii. Poziția sa consecventă este că o moralitate instituită prin lege și obiceiuri e contrară naturii și că este de preferat calea naturală. În *OP* 1364 el afirmă că a te abține de la a săvîrși răul, exceptînd autoapărarea, este împotriva naturii, ceea ce nu-l împiedică însă să sublinieze la 1797 că, dacă accepți asta ca principiu al dreptei acțiuni, ca majoritatea oamenilor, te găsești imediat în conflict cu alt principiu general acceptat, anume că este de datoria oricărui om care deține informații ce ar aduce un criminal în fața justiției să le furnizeze.

Atît Bignone cît și Untersteiner susțin că ultima definiție („nici să nu săvîrșești, nici să nu suferi răul") este „adevărata definiție a dreptății care i se poate atribui lui Antiphon".[29] Pentru Untersteiner, statul în care nedreptatea nu este nici provocată, nici suferită „corespunde celui mai înalt obiectiv al spiritului", idee în sprijinul căreia menționează un fragment din *Republica* (500c) în care se spune că nu oamenii, ci obiectele contemplației filozofului (adică formele) se află în această stare. Ar fi mai potrivit de comparat cu 359a, unde „nici să nu provoci și nici să nu suferi nedreptatea" este un acord intervenit între oamenii obișnuiți ca alternativă preferată cazului în care fiecare face ce vrea. Pentru oameni, obiectivul cel mai înalt al spiritului este cu siguranță o concepție despre dreptate nemenționată deloc aici, anume să nu faci răul nici chiar ca pedeapsă pentru răul suferit. Aceasta ne-ar aduce la nivelul lui Socrate sau al lui Isus, căci Socrate o susține explicit nu doar o dată, de exemplu în *Republica* (335d: „Așadar, Polemarchos, nu este treaba omului drept să vateme nici pe prieten, nici pe oricine altcineva") și în *Criton* (49b: „Atunci trebuie să admitem că dacă cineva a fost nedreptățit, nu se cuvine ca el să răspundă printr-o nedreptate, așa cum cred cei mulți", și 49c: „Prin urmare nu trebuie să răspunzi la o nedreptate cu alta, nici la rău cu rău, orice ți-ar face cineva").[30] Fragmentele pe care le-am văzut nu oferă nici o dovadă că Antiphon ar fi fost un moralist de asemenea calibru. Era, în mod limpede, un gînditor serios și multe dintre cele spuse de el aici pot fi interpretate altruist: afirmația că plăcerea este mai benefică decît durerea ar putea reprezenta un utilitarism hedonist de tip universal, care sprijină în toată lumea comportamentul ce asigură maximum de plăcere. Totuși, acolo unde dezaprobă abținerea de la agresiunile neprovocate ca fiind contrară acelei „naturi" care e idealul său, se pare că hedonismul este egoist și individualist.[31]

(iii) *Alte mărturii.* Perspectiva care se opune *nomosului* este reflectată în multe fragmente ale literaturii epocii. Există în versul „Fuse voința Naturii, căreia nu-i pasă defel de lege" (fr. 920) și în alte locuri din

piesele lui Euripide o aparentă împăcare a celor două, care poartă ea însăși mărturia existenței punctului de vedere pe care-l contrazice. În *Ion* 642, Ion se consideră fericit pentru că propria lui natură și *nomosul*, împreună, îl ajută să-l slujească așa cum se cuvine pe Apollo, și există o reunire asemănătoare a celor două în *Bacantele* 895 și urm., despre care Dodds observă că „în acest caz e anticipată în principiu soluția platoniciană a controversei *nomos–physis*, anume că cei doi termeni sînt înțeleși în mod adecvat atunci cînd se consideră că *nomosul* se întemeiază pe *physis*". Este privilegiul poetului să *afirme*, ca pe un adevăr etern, ceea ce filozoful simte că trebuie să *demonstreze* rațional.[32]

Noua moralitate este o țintă favorită a batjocurii lui Aristofan, mai ales în *Norii*. Argumentul Nedrept pretinde (1039 și urm.) că a fost cel dintîi care a adus contraargumente la *nomoi* și declară că este rea cumpătarea, provocînd Argumentul Drept să numească pe cineva care a avut vreun avantaj de pe urma ei (1060 și urm.). Ea ne lipsește de una dintre plăcerile care fac ca viața să merite să fie trăită și se opune „necesității naturii". Scopul trebuie să fie „a te lăsa în voia naturii", iar dacă ești prins săvîrșind răul (adulter, de exemplu), se găsesc întotdeauna argumente care să-ți dovedească nevinovăția. Filozofia pusă aici la stîlpul infamiei este aceea a lui Callicles, și este reamintit argumentul lui Antiphon conform căruia legea este la fel de favorabilă celui vinovat ca și celui nevinovat. Întregul subiect al *Norilor* se întoarce asupra afirmației lui „Socrate" că-i învață pe discipolii săi cum să scape de pedepsele legale împotriva celor care săvîrșesc răul. Respectînd indicațiile date de el, Pheidippides apără astfel ideea de a-ți bate părintele: este bine „să desconsideri legile instituite" (1400), iar acest lucru, chiar dacă „nu există nicăieri ca *nomos*"[33], este „drept" (1405). (Este „dreptatea naturii" pe care o susține Callicles.) Autorul *nomosului* a fost doar un om ca mine și ca tine, așa că de ce să nu fac eu un nou *nomos*, conform căruia fiii își pot bate părinții ca răspuns la bătaia pe care au primit-o de la ei? Aceasta e o parodie, însă la Antiphon găsim ideea — susținută cu toată seriozitatea — că datoria sacră de a-ți respecta părinții este „împotriva naturii".

În măsura în care „natura" și „necesitatea naturală" figurează atît de frecvent în aceste tirade opuse *nomosului*, nu este surprinzător că ele datorează mult lucrărilor speciale „Despre natură" ale filozofilor naturii presocratici, așa cum am arătat deja.[34] Aristofan caricaturizează această logică în argumentul adus de Strepsiades împotriva unuia dintre creditorii săi: „Cum ai putea să meriți să-ți primești banii înapoi, de vreme ce ești atît de neștiutor în privința fenomenelor meteorologice?"[35] Acestor

considerații ale imoraliștilor susținători ai naturii împotriva legii li se potrivesc cel mai bine ideile rezumate de Platon, în *Legile*, ca aparținîndu-le.[36] Cele mai mărețe și mai bune lucruri din lume sînt făcute de natură, sau de întîmplare, care înseamnă același lucru. Cele patru elemente, împreună cu pămîntul, soarele, luna și stelele, în alcătuirea cărora intră, sînt materie neînsuflețită. Mișcîndu-se conform proprietăților lor date de întîmplare, elementele se amestecă într-un anume fel, în mod potrivit — caldul cu recele, uscatul cu umedul, cele ușoare cu cele grele — și dau naștere întregului cosmos, cu tot ceea ce conține el, prin combinațiile inevitabile ale întîmplării.[37] Animalele, plantele și anotimpurile anului își datorează toate existența acestor cauze, adică naturii și întîmplării: zeii, inteligența și arta nu au nici o contribuție. Arta sau meșteșugul (*techné*)[38] apar mai tîrziu, fiind o forță mult mai puțin semnificativă, de origine pur omenească, ale cărei creații au în ele foarte puțină esență sau realitate. Singurele arte care valorează ceva sînt acelea care — precum medicina, agricultura și educația fizică — ajută forțele naturale. Iscusința politică are o anumită legătură, vagă, cu natura, dar este mai mult o problemă ce ține de artă, iar legislația nu are absolut nimic de-a face cu natura. Ea este în întregime artificială și postulatele ei sînt neadevărate.

Înșiși zeii nu există în natură, ci sînt un rezultat al ingeniozității omenești și sînt diferiți în locuri diferite, conform datinilor locale. Bunătatea este una în natură și alta potrivit *nomosului*, iar natura n-are cunoștință despre ea, cum nici despre dreptate. Oamenii se vor certa întotdeauna în privința lor și mereu le vor modifica, iar fiecare schimbare este validă din momentul în care e făcută, datorîndu-și existența mai degrabă unor convenții artificiale decît naturii. Cu astfel de teorii agitatorii îi incită pe tineri la ateism și rebeliune, îndemnîndu-i să adopte „viața dreaptă conform naturii", prin care ei înțeleg o viață a ambiției egoiste în locul uneia în care să fii de folos semenilor și să slujești legea.

Am redat acest fragment din Platon considerîndu-l cea mai bună apreciere a modului în care ideile egoiste împotriva *nomosului*, idei de tip calliclean, își căutau întemeierea sau măcar confirmarea în știința naturală a vremii. Suprapunerea atribuită lui Archelaos („ființele vii au apărut la început din noroi, iar dreptatea și ticăloșia nu există în mod natural, ci prin convenție", p. 53 mai sus) era mai puțin nefirească decît pare. Teoriile cosmogonice sînt descrise în termeni generali care se potrivesc multora dintre sistemele presocratice. Empedocle și atomiștii[39] sînt probabil cel mai fervent amintiți, însă amestecul întîmplător al „opuselor", care dă naștere mai întîi cadrului cosmic și apoi creaturilor din cuprinsul lui, este o idee comună începînd de la Anaximandru.

Temeliile nonteistice generale ale științei presocratice erau suficiente pentru oponenții umaniști ai lui Platon; ei nu se deranjau să distingă prea exact între ele.

Ar fi un îndemn la fel de greșit să fie căutat un singur autor al ideilor etice care sînt ținta principală a lui Platon. Protagoras, Critias, Prodicos, Antiphon și chiar tînărul Aristotel au avut cu toții susținătorii lor, iar multitudinea de nume avansate de învățați reputați este o dovadă suficientă pentru zădărnicia căutării.[40] Platon vorbește despre opinii care erau cunoscute în cercurile influente și progresiste ale Atenei mult înainte de a scrie el. Sofiștii au contribuit mult la răspîndirea lor și erau în general de acord cu premisele lor științifice. Totuși, concluziile etice egoiste, pe care Platon le găsea atît de șocante, nu erau comune, după cum am văzut, nici tuturor sofiștilor, nici exclusiv profesiei lor.

(b) *Umanismul: legile scrise și nescrise*

Critica legii și a semnificației legale a justiției și dreptății în favoarea așa-numitei „naturi" sau „libertăți" are aproape întotdeauna două aspecte. Ea poate fi egoistă și violentă, așa cum este reprezentată de Callicles, sau poate fi pe deplin bine intenționată, ca în cuvintele unei autorități contemporane care se descrie singur drept un „anarhist moralizator" (nu e oare o descriere bună pentru Antiphon?):

> Nu putem susține opinia mulțumită de sine conform căreia doar legile statului sînt legi numite corect astfel... Știm că legea poate fi folosită ca instrument al politicii... Se poate să fi întîlnit sau să fi auzit despre victime ale legilor opresive, violente și degradante... Noi credem că... Drepturile Omului pot sta deasupra legilor pozitive.[41]

Despre Antistene, discipol al lui Gorgias (p. 331, nota 3, mai jos), care a devenit un adept convins al lui Socrate, se spune că afirma, în mod asemănător, că „omul înțelept se va ghida în activitatea sa de cetățean după legile virtuții (*areté*)[42], nu după legile instituite".

Susținerea altruistă a *physisului* împotriva *nomosului* poate avea diferite sensuri. Poate să dea naștere, și chiar a făcut-o, ideilor de egalitate, de cosmopolitism și de unitate a umanității. Existau apoi oameni (dintre care făcea parte și Antiphon, vezi pp. 126 și urm. mai jos) gata să declare că distincțiile bazate pe rasă, naștere, statut social sau bogăție și instituții precum sclavia nu au nici un temei în natură, ci sînt făcute numai prin *nomos*. Acestea erau idei revoluționare de o considerabilă forță și merită să fie tratate independent. Acest capitol se

va încheia cu o cercetare mai amănunțită a conceptului de „lege nescrisă", care a fost menționat mai devreme (pp. 26 și 51) și care este parte integrantă a relației generale dintre *nomos* și *physis*, adică tema noastră.[43]

Este inutil și artificial să se facă o cezură între secole la anul 400 î.Cr. sau la moartea lui Socrate. Atunci cînd aceleași întrebări se puneau în aceiași termeni de-a lungul a probabil o sută de ani, trebuie să privim cu egală considerație mărturiile lui Aristotel sau Demostene și pe acelea ale lui Hippias sau Euripide. Asistăm în această perioadă la nașterea conceptului de lege naturală așa cum a fost el înțeles mai tîrziu de gînditori, începînd cu stoicii pînă la Rousseau.[44] Prima utilizare a termenului (de către Callicles, p. 89 mai sus) nu a fost probabil prea fericită, iar o asociere verbală între „legile nescrise" și *physis* are loc doar la autorii din secolul al IV-lea, conform surselor existente. Vorbind despre faptul că e corectă pedepsirea crimei premeditate, dar nu și a erorii involuntare, Demostene spune (*De cor.* 275): „Nu se va găsi aceasta doar în legile [pozitive], ci *natura însăși* a hotărît astfel în *legile nescrise* și în inimile oamenilor."[45] Aristotel este primul care echivalează legile nescrise cu legile universale și apoi le numește universale „conform naturii" (*Ret.* 1368b7, 1373b6, 1375a32). Însă apărătorii din secolul al V-lea ai legilor nescrise erau în același timp de partea *physisului* și împotriva limitelor și erorilor date de *nomoi*.

Unul dintre ei era sofistul Hippias, o autoritate în istoria veche, „în zămisliri... ale eroilor și oamenilor obișnuiți, ale cetăților apoi, într-un cuvînt, tot ce privește originile" (*Hipp. Mai.* 285d). În dialogul *Protagoras* al lui Platon el laudă *physisul* fiindcă distruge barierele ridicate între oameni de *nomos* (p. 131, mai jos), iar Xenofon (*Mem.* 4.4.14 și urm.) îl prezintă punînd la îndoială echivalarea dreptății cu supunerea față de lege, pe temeiul că legile nu sînt nimic mai mult decît înțelegeri temporare care nu pot fi luate în serios, căci adesea sînt respinse sau corectate de aceiași oameni care le-au făcut. Socrate, după ce se împotrivește acestui argument, îl întreabă dacă știe ceva despre legile nescrise. El răspunde că știe și le desemnează (precum Aristotel mai tîrziu) ca fiind cele respectate în orice țară. De vreme ce toți aceia care le respectă nu se puteau întîlni, și chiar dacă s-ar fi întîlnit, oricum nu vorbeau aceeași limbă, înseamnă că aceste legi trebuie să fi fost făcute de zei. Primele exemple care le vin în minte, lui și lui Socrate, sînt cultul zeilor și respectarea părinților.[46] În ce privește evitarea incestului și datoria de a răsplăti fapta bună, Hippias se îndoiește, căci astfel de legi nu sînt universal respectate[47], însă Socrate argumentează că a spune despre o lege că este uneori încălcată nu e o dovadă împotriva validității

ei și sugerează un alt criteriu: încălcarea legilor făcute de om mai poate scăpa nepedepsită, dar încălcarea legilor divine, niciodată. Cele două legi în chestiune trec acest test (pretinde el), căci incestul este degenerescent, iar nerecunoștința duce la pierderea prietenilor. Este de observat că aceste argumente s-ar aplica la fel unei lumi conduse nu de zei, ci de o natură impersonală, iar Antiphon susține aceeași idee despre pedeapsă — este inevitabilă dacă sînt încălcate poruncile naturii, dar nu și pentru un pungaș obișnuit.[48] Totuși, este greu de închipuit aceasta ca o justificare pentru surprinzătoarea concluzie a lui Levi conform căreia „se înțelege de la sine că, datorită spiritului lor naturalist și semnificației nereligioase, legile nescrise despre care vorbește Hippias exprimă altceva decît acelea pomenite de Sofocle în faimosul lui text din *Antigona* 450 și urm."[49]. Într-adevăr, nu este limpede cum se poate spune că refuzul înmormîntării unui frate va aduce o pedeapsă naturală, așa cum se întîmplă în cazul incestului și nerecunoștinței (conform lui Socrate), însă că același lucru se va întîmpla și în cazul în care cineva își neglijează părinții, idee pe care Hippias o acceptă printre legile nescrise. Nu există nici un motiv ca el să nu fi crezut în cuvintele pe care i le atribuie Xenofon, cum că „zeii au făcut aceste legi pentru oameni" și că „aceasta sugerează o lucrare a zeilor, căci ideea că legile ar conține în ele pedeapsa pentru cei care le încalcă trebuie să vină, cred eu, de la un legislator mai bun decît omul". Nu este ușor pentru noi, datorită tradiției teologice diferite, să înțelegem locul pe care îl ocupau în gîndirea greacă puterile divine, care puteau avea nume și întruchipări personale sau puteau la fel de bine să fie ceea ce noi numim abstracții: Necesitate, Persuasiune, Dreptate. Pentru multe dintre spiritele cele mai adînci ale epocii era indiferent dacă o forță benefică îi e atribuită unei divinități sau doar unor procese naturale. Am văzut deja cum aceleași considerații despre progresul uman erau atribuite nediferențiat acțiunii lui Prometeu sau necesității, speranței sau timpului. Prin urmare, Hippias n-ar fi văzut nici o contradicție în a opune legile pozitive celor divine și în a spune mai tîrziu că „legea este un tiran care adesea nesocotește *natura*" (Platon, *Prot.* 337d).[50]

La poeții tragici, evident, legile nescrise sînt în mod clar de origine divină — „poruncile nescrise ale zeilor" în numele cărora Antigona înfruntă puterea regelui Creon.[51] Și la Sofocle, într-un cor din *Oedip rege* (863 și urm.), se vorbește despre „smerenia în faptă și cuvînt" în fața „legilor sfinte născute acolo, în ceruri, și-al căror părinte-i Olimpul, nu omul ce are atît de vremelnică viață![52] Pe legile acelea nicicînd s-o așterne uitarea și veșnice fi-vor. Al zeului duh este-n ele și zeul e mare și nu-mbătrînește." Metaforic, se poate spune că aceste legi nescrise au

fost „scrise de zei", așa cum face Ion în piesa lui Euripide atunci cînd îl ocărăște pe Apollo pentru păcatul săvîrșit cu o muritoare (440 și urm.): cum poate fi drept ca zeii, după ce au scris legile cărora li se supun oamenii, ei înșiși să le încalce? La Eschil, respectul pentru părinți (pomenit ca una dintre legile nescrise în conversația dintre Socrate și Hippias) este descris de un cor ca fiind „scris între legile (θεσμίοις) de cea mai înaltă onoare ale lui Diké (Dreptatea)".[53]

În faimosul discurs comemorativ (Tucid. 2.37.3), Pericle, precum Socrate, laudă supunerea atît față de legile pozitive, cît și față de cele nescrise: „Noi, atenienii, ne supunem legilor, în special celor destinate să-i protejeze pe cei oprimați, și celor nescrise, dar care e știut că aduc nenorocire acelora care le încalcă."[54] Legile nescrise general acceptate erau cele care impuneau respect față de zei, față de părinți, răsplătirea binelui cu bine și de asemenea ospitalitatea față de străini. Problema datoriei religioase este în mod special pusă în alt citat din Pericle, relatat în discursul împotriva lui Andokides, atribuit lui Lysias (pseudo-Lysias, *Or.* 6, 10):

> Se spune că Pericle a sfătuit odată ca în caz de impietate să fie invocate nu doar legile scrise, dar și cele nescrise, conform cărora decid Eumolpizii [preoții din tată în fiu de la Eleusis], legi pe care nimeni nu a fost capabil să le infirme, nici nu a îndrăznit să le contrazică, și cărora nici nu li se știe autorul; căci astfel ei cred că acela care a păcătuit va primi nu doar pedeapsa oamenilor, ci și pe cea a zeilor.

Thomson a remarcat paralela izbitoare dintre afirmația oratorului că „nici nu li se știe autorul" și cuvintele Antigonei despre legile nescrise, că „nimeni nu știe de unde vin".[55]

Opinia lui Platon despre democrație — în forma sa degenerată și radicală care duce la tiranie — este că oamenii „nu se mai sinchisesc nici măcar de legile scrise sau nescrise, pentru ca, în nici un chip, să nu aibă vreun stăpîn".[56] El vorbește încă o dată despre legile nescrise în *Legile*:

> Practicile acestea, de care vorbim [spune atenianul (793a)], nu sînt altceva decît ceea ce se numește îndeobște „legi nescrise"; le mai numim și obicei al pămîntului.[57] Am vorbit drept cînd am afirmat mai sus că nu se cuvine să se dea nume de legi acestor practici, dar nici nu trebuie toate rediscutate, fiindcă ele sînt legături ale oricărui guvernămînt[58], ținînd mijlocul între legile constituite pînă acum și scrise și cele de înființat în viitor. Într-un cuvînt, sînt datini foarte vechi, izvorîte din guvernămîntul patriarhal. Fiind întocmite cuminte și observate exact, păstrează legile scrise sub scutul lor, și din contră, dacă sînt rău întocmite și rău ținute, le ruinează,

după cum, dacă se scot traversele din mijlocul clădirilor făcute de meșteri, vedem că părțile se prăbușesc, fiind trase departe unele de altele, atît ele, cît și ornamentele construite cele din urmă. Cugetînd astfel, Clinias, se cuvine să legăm bine împreună toate piesele statului tău nou, silindu-ne să nu omitem nimic, nici un lucru, nici mare, nici mic, nici instituțiile numite legi, datini, așezăminte.

Libertinajul sexual în public este un exemplu de faptă care, după cum sugerează Platon, ar trebui descurajată prin intermediul „legilor nescrise", obișnuindu-i pe cetățeni cu un simț al rușinii, mai degrabă decît prin interzicerea legală (*Legile* 841b). Precum Socrate (cel din lucrarea lui Xenofon), el menționează incestul ca un caz în care astfel de legi nescrise sînt deja o descurajare eficientă (*ibid.* 838a-b).

Aristotel abordează subiectul cu zelul său caracteristic pentru clasificare. Mai întîi, în *Retorica* I, cap. 10 (1368b7), împarte legile în particulare și universale: „particulară" este legea despre o situație anumită, cele „universale" cuprinzînd tot ceea ce este nescris, dar asupra cărora sînt cu toții de acord. Totuși, în capitolul 13, după ce face la început aceeași împărțire (1373b4) în particulare și universale (și după ce echivalează legile „universale" cu legile „naturale"), începe să împartă legile pentru situații speciale în scrise și nescrise. Aici trebuie spus că obiectul capitolului este de a clasifica faptele drepte și faptele nedrepte. Împărțirea legilor este subordonată acestui obiectiv, pentru că faptele drepte și cele nedrepte „au fost definite în raport cele două feluri de legi".[59] Legea naturii există pentru că „există cu adevărat un bine și un rău natural și universal, indiferent de vreo înțelegere sau asociere"; iar aici citează ca exemple cunoscutele afirmații ale Antigonei și fragmentul 135 din Empedocle. Există prin urmare (1374a18) două feluri de bine și de rău, unul stabilit în scris, iar celălalt nu, cel din urmă divizîndu-se încă o dată în (*a*) virtute sau viciu în exces, despre care legea are prevederi și care sînt răsplătite cu laudă, onoare și daruri sau, respectiv, cu rușine și dezonoare (adică pedeapsa sau răsplata care nu fac obiectul legii; exemple pentru cel din urmă sînt recunoștința pentru bine și întoarcerea lui și dispoziția de a ajuta prietenii) și (*b*) fapte care, deși ar putea fi subiect al legilor pozitive, sînt omise de acestea din cauza imposibilității de a încadra multitudinea de cazuri diferite în reguli generale: în acest caz, ceea ce nu este scris doar completează ceea ce e scris și este cunoscut ca echitate (τὸ ἐπιεικές).[60]

Fervoarea de a reduce totul la o formă clasificată sau tabelată este întotdeauna periculoasă, iar Aristotel nu s-a putut sustrage acestei ispite. După cum observă Hirzel[61], diviziunile sînt inconsistente, iar fragmentele

din cap. 10 și 13–14 țin probabil de discuții diferite. Totuși, chiar dacă sînt două feluri de legi nescrise, ele nu sînt contradictorii, iar Aristotel susține ambele puncte de vedere: (*a*) într-o comunitate anumită, *nomoi* sînt atît scrise, cît și nescrise, iar cele din urmă (bazate pe obiceiuri și tradiție) nu le contrazic, ci le completează pe primele; (*b*) „legile nescrise" semnifică de asemenea universalul, legile naturale, ca în *Antigona* și la Demostene.

Trebuie amintit că Aristotel a scris un manual de retorică, pe baza unor manuale anterioare. Obiectivul lui nu este de a afla că legile eterne ale naturii triumfă, ci de a arăta cum poate un avocat să jongleze cu noțiunile de lege scrisă și lege nescrisă astfel încît să se potrivească cel mai bine cazului său. Astfel, în capitolul 15 arată cum pot fi aplicate în practică teoriile pe care le-a expus. Dacă legea scrisă e împotriva lui, avocatul trebuie să facă apel la legea universală, insistînd asupra echității și dreptății ei mai înalte. Cuvintele jurămîntului depus de jurat, „conform opiniei mele sincere", înseamnă că el nu va urma în mod servil legea scrisă. Legea universală este legea echității, legea neschimbătoare a naturii[62], pe cînd legile scrise nu sînt statornice. El va cita din *Antigona* și va declara că legile scrise nu îndeplinesc adevăratul țel al legii și așa mai departe. Pe de altă parte, dacă legea scrisă este favorabilă cazului său, va arăta că jurămîntul juraților nu este menit să-i absolve de a urma legea, ci numai să-i mîntuie de vina de sperjur dacă o înțeleg greșit; că nimeni nu alege binele absolut, ci numai ceea ce e bine pentru sine[63]; că a nu face uz de legi este la fel de rău ca atunci cînd ele nu există; că nu are rost să încerci să fii mai deștept decît doctorul.

Acestea sînt șmecheriile pe care Gorgias și cei asemenea lui deja le predau discipolilor și le scriseseră în manualele lor (*technai*), iar fragmentul arată cum a contribuit dezvoltarea retoricii și pasiunea grecilor pentru dispute și procese la subordonarea lipsită de scrupule a conceptelor etice față de interesele de moment. În sine, doctrina legilor nescrise, validă în toate timpurile și pentru toți oamenii — *nomoi* care se înrădăcinează în *physis* și sînt în același timp porunci divine de o nobilă moralitate —, reprezintă tradițiile arhaice, atît filozofice, cît și populare, tradiții care erau puse la îndoială de noua moralitate.

Pentru Hesiod dreptatea stătea în legea lui Zeus, după cum pentru Heraclit toate legile omenești emanau de la divinitate (p. 51 mai sus), iar Empedocle putea vorbi (fr. 135) despre o lege pentru toți, „pînă departe extinsă-n eterul ce larg stăpînește și prin raza strălucitoare nemăsurată". Fundalul religios de care țin aceste opinii se vede cel mai bine în cuvintele lui Solon, la sfîrșitul secolului al VII-lea. Nici un om

nu se poate sustrage hotărîrilor date de zeii nemuritori. Prosperitatea întemeiată pe răutate este inevitabil precară, pentru că Zeus veghează asupra legii morale. Mai devreme sau mai tîrziu nenorocirea va lovi, chiar dacă Zeus poate întîrzia cu pedeapsa, iar cei care vor suferi pot să fie copiii celui care a greșit. Aceasta este vechea concepție, pe care o întîlnim și la Eschil: „făptașul va suferi", *hybrisul* e inevitabil urmat de *até*, de osîndă, sub autoritatea lui Zeus, care „veghează asupra sfîrșitului tuturor lucrurilor". Cu o izbitoare asemănare, Solon compară judecata lui Zeus cu o furtună de primăvară care răvășește marea pînă în adîncurile ei și distruge recoltele pe pămînt, dar în același timp alungă norii de pe cer, astfel ca soarele să mai poată străluci încă o dată în toată puterea lui.

Cîțiva savanți au subliniat că în acest fragment „răzbunarea lui Zeus cade cu forța și inevitabilitatea unui fenomen natural", că „Solon ne oferă prima sugestie despre caracterul justițiar al naturii"[64] — evident un motiv în plus împotriva presupunerii că legile nescrise „naturaliste", despre care vorbește Hippias, sînt cu necesitate diferite de acelea considerate a fi de origine divină în *Antigona* (pp. 100 și urm. mai sus).

Aristotel a arătat cum un avocat fără scrupule poate invoca legile nescrise în favoarea unui anume caz. Exista într-adevăr pericolul de a se face abuz de ele, mai ales atunci cînd idealul unei aristocrații generoase și severe a făcut loc celei mai de seamă realizări a geniului politic grec, *polisul* sau statul-cetate, în care constituția garanta drepturile cetățenilor și era bastionul îndreptat împotriva tiraniei și agresiunii, iar cuvîntul de ordine era *isonomia*, egalitatea în fața legii.[65] La fel cum *physisul* putea fi invocat atît pentru a susține idealurile umanitare, cît și în interesul agresivității și al răsturnării guvernării constituționale, și ideea de lege nescrisă, care accentua la origine guvernarea morală a universului, putea să pară, într-o societate mai democratică, doar ca retrogradă și drept o amenințare pentru siguranța atît de greu obținută a drepturilor umane, dată de cărțile de legi. Democrația reinstaurată la sfîrșitul secolului al V-lea a hotărît că „magistratul nu va face uz în nici un caz de legea nescrisă", că legile li se vor aplica la fel tuturor cetățenilor, fără deosebire, și că ele trebuie să fie afișate public pentru ca toți să le știe (Andokides, *De mystt.* 85). Tezeu, condamnînd tirania în *Rugătoarele* de Euripide (429 și urm.), spune că „acolo unde legile sînt scrise, săracul și bogatul au aceleași drepturi. Dacă puternicul pe slab îl ponegrește, acesta poate să-i răspundă, cel mic îl poate-nvinge pe cel mare, numai să fie cu dreptate". Aceasta se întîmplă „cînd *demosul* este stăpîn în țara lui".

Este interesantă diferența, în acest punct, dintre Sofocle și Euripide. S-ar părea că în *Antigona* Sofocle este un fervent susținător al legii nescrise, iar Euripide, al celei scrise.[66] Totuși, amîndoi se opun în mod egal tiraniei, iar Sofocle, care își lua în serios partea sa de datorie cetățenească, nu era mai puțin un apărător al garanțiilor constituționale și legale. Chiar în *Antigona* (367 și urm.), corul spune că uimitoarea inventivitate a omului va avea rezultate bune doar dacă va continua să se manifeste în cadrul *polisului* și dacă va respecta legile pămîntului[67], iar în *Oedip la Colonos* Tezeu îl ocărăște pe Creon pentru că: „tu ai venit la un popor ce după datini, legi, își duce viața lui. Și-aceste rînduieli vrei oare să le calci?" (912 și urm.). Nu este nevoie aici să apară cuvîntul „scrise" pentru a se înțelege că Sofocle se gîndește la legile pozitive, așa cum erau ele concepute în Atena acelei epoci. În schimb, Tezeul lui Euripide, în chiar piesa în care insistă că e nevoie de legile scrise, susține aceeași datorie sacră ca Antigona, datoria de a-i îngropa pe cei morți. Făcînd asta, spune el, voi apăra *nomosul* întregii Grecii (526 și urm.), iar mama sa, Aithra, îl acuză pe Creon că „batjocorește *nomima* zeilor" (19).

Nimeni nu poate nega că există o diferență a tonului și accentului între cei doi poeți. Aceasta nu poate fi explicată pe temeiuri cronologice,[68] deși, într-un fel, ei țin de două generații, deoarece Euripide era mult mai atras de curentele de gîndire moderne, sofistice, decît Sofocle. El știa, împreună cu Protagoras, că o problemă are două aspecte și savura la fel de mult ca Hippias „disputele verbale", în voia cărora își lăsa personajele.[69] Discuția dintre Tezeu și crainic în ce privește înmormîntarea războinicilor căzuți se transformă într-o dispută între monarhia absolută și democrație. Deși este clar încotro se îndreaptă simpatia lui Euripide, crainicul nu este o caricatură de favorit prețios al tiranului, ci un desăvîrșit sofist și orator. Cetatea mea, zice el, nu are nevoie de reguli ale gloatei. Nimeni nu le poate interpreta după cum dorește el, satisfăcîndu-le pentru o clipă, însă prejudiciindu-le în timp.[70] De vreme ce un întreg *demos* nu poate să judece corect disputele, cum poate să conducă o cetate? Educația necesită timp, și chiar dacă un om care muncește nu este prost, munca sa îl împiedică să acorde atenția cuvenită problemelor publice. (De ce sună acest argument atît de familiar? Socrate este cel care se plînge, în *Gorgias*, că în democrație oratorii se mulțumesc mai degrabă să lingușească *demosul* decît să-i spună ce este bine pentru el, și tot Socrate spune, ca Hume, că „sărăcia și munca grea strică mințile oamenilor obișnuiți", făcîndu-i inapți pentru politică, o ocupație pentru specialiștii bine pregătiți.)[71] Dacă nu dați satisfacție (continuă crainicul) cererilor lui Creon, va fi război. Puteți spera că veți

cîștiga: speranța a fost cauza mai multor conflicte. Toți cred că nenorocul se va abate asupra celuilalt, nu asupra lor. (La fel îi avertizaseră atenienii și pe nefericiții melieni de ispitele speranței, în Tucid. 5.103.)[72] Dacă, atunci cînd votează, fiecare cetățean și-ar imagina propria sa moarte în cursul luptei, Grecia ar fi ferită de nebunia războiului. Știm cu toții cu cît e mai bună pacea decît războiul, și totuși renunțăm la ea din cauza poftei noastre de a ne înrobi unii pe alții, oameni și cetăți. Un om înțelept se gîndește la copiii și la părinții săi, la siguranța țării lui. Un conducător nesăbuit este un pericol: adevăratul curaj stă în cumpătare.[73]

Omul acesta a studiat *technai* de la Gorgias și de la alții și stăpînea toate trucurile retoricii. Orice argument poate fi subordonat unei situații de moment — chiar un pacifism susținut (și nimeni nu-l poate depăși pe Euripide în oroarea sa față de război; a se vedea, de exemplu, corul din *Elena*, 1151 și urm.) poate fi prezentat ca un ultimatum neîndurător.

Pentru a rezuma o situație destul de complexă, termenul de „legi nescrise" le era aplicat inițial unor anume principii morale considerate universal valabile sau valabile în toată lumea greacă.[74] Autorii lor erau zeii și nici o încălcare a lor nu rămînea nepedepsită. Ele erau deja strîns legate de lumea naturală, căci a pune omul în opoziție cu natura, în loc de a-l considera parte a ei, este mai degrabă ceva modern decît un obicei grecesc. Heraclit, de exemplu, care spunea despre toate legile omenești că ar fi fost zămislite dintr-o singură lege divină, spunea de asemenea că dacă soarele și-ar părăsi cursul, Furiile, trimise de Diké, ar da de urma lui. În contrast cu aceste decrete cerești, fiecare țară sau cetate are propriile sale *nomoi*, pe care le face astfel încît să se potrivească propriilor ei credințe și nevoi, legi care nu au nici o putere în altă parte, iar în patria lor pot fi modificate ca să se adapteze unor circumstanțe schimbate. În general, se consideră drept sau bine ca aceste legi să fie respectate, însă ele nu au proporțiile și puterea legilor divine sau naturale, iar pentru mințile curioase ale epocii sofistice era un subiect de dezbatere cît de mult se armonizează *dikaion* și *nomimon*, răspunsul depinzînd în foarte mare măsură de alegerea vorbitorului de a include sau nu legile divine printre cele din urmă.

O a doua semnificație pentru „lege nescrisă" decurge din ambiguitatea cuvîntului *nomos* (p. 52 mai sus). De vreme ce semnifica atît tradiția unei țări, cît și legile ei, „*nomoi* nescrise" reprezentau ceea ce era considerat în acea țară drept și echitabil, dar care nu putea, în practică, să fie inclus în corpul de legi scrise. Totuși, ele puteau fi luate în considerare la judecata unor cazuri particulare (Aristotel, *Retorica* 1374a26 și urm.).

Pe la jumătatea secolului al V-lea, cîștiga teren o tendință seculară a gîndirii, pe seama celei teiste — care oricum nu a dispărut complet. Alături de ea apare o „natură" impersonală, ale cărei porunci sînt la fel de absolute pe cît erau cele ale zeilor, ca și pedeapsa inevitabilă a neglijării lor. Însă ele nu mai urmează cu necesitate preceptele moralității tradiționale, căci, sub influența teoriilor științifice mecaniciste, lumea naturală încetează să fie subiectul unei guvernări morale. Rezultatul se vede la Antiphon, pentru care plăcerea este un obiectiv natural, iar vechile legi nescrise, divine, pe care strămoșii considerau că trebuie să le cinstească, sînt „adesea contrare naturii". Pentru Callicles, „legea naturii", pe care fiecare om care are puterea și voința să o urmeze ar trebui să o urmeze, justifică cel mai crud hedonism și cea mai radicală tiranie.

Declinul sancțiunilor religioase a coincis cu ascensiunea guvernării democratice, pentru care legile pozitive, scrise, erau garanții împotriva revenirii tiraniei sau oligarhiei, bazate pe noua concepție despre „legea naturală". Aceasta era neapărat nescrisă, și ca atare conceptul de „lege nescrisă" a dobîndit în cele din urmă o semnificație amenințătoare și a fost înlăturat de societatea modernă, mult mai egalitară.

Aceasta era situația cînd a preluat Platon problema: la o extremă egalitatea tuturor cetățenilor în fața unui cod de legi scrise și publice, la cealaltă idealul omului puternic, eroul naturii, care, în marșul său către puterea absolută și exercitarea ei egoistă, privește legea cu dispreț. Platon le opune ambelor mai întîi concepția sa despre natură ca forță inteligentă și morală, apoi (*Omul politic* 292 și urm.) viziunea lui despre conducătorul înțelept, luminat și experimentat, stăpîn al științei guvernării, a cărui conducere ar fi în mod inevitabil avantajoasă pentru poporul său. Un astfel de conducător s-ar descurca mai bine fără legi scrise, rezultatele concepției sale științifice fiind impuse supușilor, cu voie sau fără voie, omorînd sau surghiunind atunci cînd este necesar pentru binele cetății, ca întreg. (Chiar și docilul tînăr Socrate protestează la această idee.) Codul de legi este doar un neputincios set de reguli brute, care nu poate da seama de varietatea infinită a cazurilor particulare. Un magistrat care guvernează pe baza lor este, în comparație cu un om de stat adevărat, ca un profan, care încearcă să vindece un pacient căutîndu-i boala în cărți, față de un medic iscusit și cu experiență, care își folosește înțelepciunea de specialist. Această concluzie drastică este schimbată considerabil atunci cînd Platon admite că, în lipsa unui om de stat ideal, un bun cod de legi oferă cea mai bună „imitație" a conducerii pe care ar fi exercitat-o acesta, iar în orice stat obișnuit el trebuie stabilit și pus în vigoare cu extremă rigoare.

În cele din urmă, ca să ne aducem aminte cît de trainică a fost această dilemă pe care grecii au înfruntat-o cei dintîi, nu trebuie decît să ne mai uităm o dată la fragmentele din Rousseau și Locke citate mai înainte (p. 27) și la aprecierile din secolul al XX-lea ale dlui Campbell, cărora li se poate adăuga, ca un comentariu, ceea ce a scris Ernest Barker despre școala Legii Naturale a secolelor XVII și XVIII:

> Pentru a începe cu aceasta, exista concepția curentă că Legea Naturală sfidează oarecum legea pozitivă, astfel încît hotărîrile și acțiunile statului contrare prevederilor ei erau nule și lipsite de valoare, chiar dacă în practică aceste hotărîri și acte rămîn valabile datorită absenței vreunui sistem care să le recuze. O astfel de concepție — practicată în diferite forme, uneori cu mai mult respect pentru legile în vigoare, alteori cu mai puțin — constituia din start un dizolvant al obligației politice. Un rebel împotriva autorității constituite putea foarte ușor să se justifice spunînd că s-a supus unei legi mai înalte și putea pretinde că își exercita sau își apăra doar drepturile naturale de care se bucură conform legii... Un judecător englez a susținut un *obiter dictum*, în 1614, conform căruia „chiar și o hotărîre parlamentară împotriva echității naturale... este în sine lipsită de valoare, căci *jura naturae sunt immutabilia* și sînt *leges legum*".

Acest concept era invocat deopotrivă pentru cauza populară și pentru cea absolutistă, căci „la natură se putea face apel la fel de bine în sprijinul monarhiei ca în sprijinul poporului". Cu ocazia războiului american pentru independență, „mai mult decît orice altă forță, Legea Naturii a fost aceea care a distrus autoritatea Parlamentului britanic și a uniunii britanice".[75]

ANEXĂ

Pindar despre nomos

Nici o discuție despre antiteza *nomos–physis* nu poate fi completă fără menționarea faimoasei referiri a lui Pindar la „*nomos* — rege al tuturor, muritori și nemuritori deopotrivă", chiar dacă nu există un consens cu privire la semnificația ei. Eu pot doar să prezint variantele posibile și să o indic pe aceea care îmi pare mie a fi semnificația cea mai probabilă. Fragmentul în chestiune este fr. 152 Bowra, 169 Schr. Platon citează în *Gorgias* 484b primele patru versuri și jumătate și redă sensul pînă la versul 7; versurile 1–4 se întîlnesc de asemenea în scolia despre Pindar *Nem.* 9. 35, iar 5–7 în scolia despre Ael. Aristides (III, 408, 19 Dindorf). Un mare cîștig a adus publicarea, în 1961, a unui

papirus (*OP* XXVI, 2450) conținînd cea mai mare parte a poemului, începînd de la versul 6. Citez versurile 1–8:

νόμος ὁ πάντων βασιλεύς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον[2]
ὑπερτάτᾳ χειρί. τεκμαίρομαι
ἔργοισιν Ἡρακλέος
ἐπεὶ Γηρυόνα βόας
Κυκλώπειον ἐπὶ πρόθυρον Εὐρυσθέος
αἰτητάς[3] τε καὶ ἀπριάτας ἔλασεν.

Poemul continuă cu furtul cailor lui Diomede, pe care-l săvîrșește Herakles, incluzînd o înspăimîntătoare descriere a felului în care rontăie caii oase de oameni.

Personajul Callicles din Platon citează fragmentul în sprijinul propriei sale doctrine conform căreia dreptatea este a celui puternic: *nomosul* lui Pindar nu este legea făcută de om, ci legea supremă a naturii, care justifică violența extremă (sau violentează noțiunea acceptată de dreptate). Este vizibilă ironia acestei interpretări, dar rămîne încă întrebarea dacă *nomos* are semnificația uzuală a tradiției acceptate în mod obișnuit sau reprezintă o lege mai înaltă, divină. Herodot (3.38) asociază cuvintele lui Pindar propriei sale concepții despre relativitatea *nomosului* așa cum e ilustrată de experimentul lui Darius (p. 22 mai sus). Acesta este cu siguranță sensul fragmentului 203B (215 Schr.)

ἄλλο δ' ἄλλοισι νόμισμα, σφετέραν δ' αἰνεῖ δίκαν
ἕκαστος,

care este în acord cu remarca lui Herodot conform căreia fiecare va afirma că propriile sale *nomoi* sînt cele mai bune și arată că Pindar putea, cu siguranță, să spună despre *nomos* că este omenesc și relativ.[4] Wilamowitz și Theiler dau amîndoi pentru *nomos* (cel din acest fragment) semnificația comună de tradiție sau obișnuință (*Brauch*): se *obișnuiește* ca violența lui Herakles să fie acceptată fără comentarii sau critici, și chiar dacă Pindar are o viziune etică mai înaltă, el preferă să spună doar atît, așa cum dă de înțeles în fr. 70B (citat mai jos: vezi Theiler, *loc. cit.* 75). După Aelius Aristides (II, 70 Dind.), versurile lui Pindar reprezintă un protest indignat (σχετλιάζων) împotriva *nomosului* care trece cu vederea asemenea fapte violente ca ale lui Herakles, și dovedește aceasta citînd alt fragment (fr. 70B, 81 Schr.), în care Pindar spune: „Sînt de partea ta, Geryones, dar nu voi spune niciodată ceva

neplăcut lui Zeus." Poemul continuă cam în aceeași notă, căci Pindar zice despre Diomede că, în încercarea de a-și salva caii, a acționat „curajos, și nu nesăbuit, căci este mai bine să mori protejînd ceea ce este al tău decît să rămîi un laș" (*vv.*14–17).

Cea mai completă abordare este cea a lui M. Gigante.[5] El crede că Herodot deformează intenționat citatul așa cum e în fr. 203B și că traducerea „datină" pentru *nomos*, în acest caz, închide calea spre corecta înțelegere. *Nomos* este „principiul absolut al divinității". Pindar intuiește „Absolutul în Zeu": pentru a reda cuvintele sale, Zeul devine „idea e forza del mondo, non piú ideale della purezza e della pietà, ma ideale della giustizia che nel suo compiersi si servi della forza." Pindar admite autoritatea celui mai puternic, însă doar ca lege și voință a lui Zeus, nu în slujba unor interese omenești oarecare. Cea mai violentă faptă are justificare în cazul în care, fiind realizată conform voinței lui Zeus, duce la dreptate și la bunăstare. Gigante citează fragmentul 48B (57 Schr.), unde Zeus este numit δαμιοργὸς εὐνομίας καὶ δίκας. (De ce nu ar fi însă la fel de potrivit fragmentul 203B — ἄλλο δ' ἄλλοισι νόμισμα?)

Untersteiner și Ehrenberg, deși evită să menționeze termenul de Absolut, ajung, în felul lor, la concluzii similare. Untersteiner este de acord că la Pindar *nomos* înseamnă „o rînduială inviolabilă și sacră"[6], iar Ehrenberg spune (*Rechtsidee*, 119 și urm.) că, deși nu este „Schicksalsgottheit", cum crede Schroeder, este o „datină străveche și sacră", un obicei care face ca însăși violența să pară a fi dreptate, făcînd sacru pînă și ceea ce este opus sentimentului omenesc despre ce este drept. Nici Dodds nu crede că Pindar ar fi putut să înțeleagă prin *nomos* doar datină. Este „legea Destinului, care pentru el e una cu voința lui Zeus", și aduce de asemenea ca dovadă fr. 70B: „Nu voi spune niciodată ceva neplăcut lui Zeus."

Toate aceste interpretări par să ignore ceea ce spune limpede Pindar: nu că *nomosul* este voința lui Zeus, ci că însuși Zeus este supus *nomosului*, care stăpînește peste zei și peste oameni deopotrivă. Fragmentul 70 se pretează la o trimitere mai puțin înaltă decît la „legea destinului". Herakles este fiul lui Zeus, deci e firesc ca Zeus să-l favorizeze și, pentru că zeii sînt niște creaturi atît de trufașe, ar fi prostesc pentru un muritor să ia deschis partea victimei sale. Un răspuns asemănător poate fi dat comentariului lui Heinimann la *Pyth.* 2.86, în care *nomos* înseamnă formă de guvernămînt. Sînt enumerate schimbările de guvernămînt —

---

* „Idee și forță a lumii, care nu mai este ideal al purității și pietății, ci al justiției care, în înfăptuirea sa, se folosește de forță." (În original în italiană — *n.t.*)

tiranie, democrație, aristocrație („conducerea celor înțelepți", pentru Pindar) — și se spune că „zeul" favorizează cînd una, cînd alta. Aceasta arată, crede Heinimann, că *nomosul*, chiar dacă se schimbă, nu depinde de capriciul omenesc, ci de Zeus (*N. u. Ph.* 71). Ceea ce se demonstrează însă este că zeul poate fi la fel de capricios ca un om. Pindar era credincios în sensul în care credea despre oameni că trebuie să se supună voinței zeilor, însă religia sa este impregnată de moștenirea homerică. El era mai degrabă un apărător decît un critic al olimpienilor. Cele mai defăimătoare povești despre ei trebuie respinse, iar onoarea lor trebuie apărată (*Ol.* I. 28 și urm., 52), căci ei sînt totuși acele ființe hotărîte, iubitoare și puternice care au dat naștere eroilor muritori și care nu trebuie judecate. El susține, în general, atitudinea prudentă, tradițională, a grecilor conform căreia zeii sînt trufași, iar „celor muritoare li se cuvin cele muritoare". „Se cuvine ca omul să vorbească frumos despre zei, căci astfel vina e mai mică."[7]

Este, evident, foarte greu de spus ce vroia Pindar să exprime prin acest poem, însă eu aș avansa următoarele: Datina (obiceiul, tradiția) are o putere imensă. Zeii și oamenii deopotrivă i se supun, iar orice faptă, oricît de urîtă și teribilă poate părea în sine, este mai degrabă întemeiată dacă singurul ei judecător este *nomosul*. Ce poate fi mai violent și aparent nedrept și plin de cruzime decît furtul vitelor lui Geryon sau al cailor lui Diomede? Puterea *nomosului* face totuși ca atît oamenii, cît și zeii să nu se împotrivească.[8] Pindar putea foarte bine să dea din cap îngrozit, cum spune Pohlenz (*Kl. Schr.* II, 337), dar a preferat să nu judece astfel de lucruri. Acesta era îndemnul prudenței.

CONTRACTUL SOCIAL[1]

Părerile diferă despre măsura în care a fost anticipată, în perioada gîndirii grecești despre care vorbim, teoria contractului sau pactului social, așa cum era el înțeles în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, iar diferențele apar cu precădere din cauza semnificațiilor diferite pe care le conferă cărturarii acestei expresii. Vom analiza mai întîi mărturiile (pe scurt, în cazurile în care au fost deja abordate), pentru ca apoi să vedem cît de apropiate erau concepțiile grecești de acelea din Europa de mai tîrziu.

O credință străveche atribuie legea în cele din urmă zeilor. Oamenii care au făcut legi sau constituții (și a căror existență nu era negată) nu erau decît intermediarii prin care deveneau cunoscute și eficace poruncile cerești. Într-un poem al lui Tyrtaios (secolul VII, fr. 3 Diehl) constituția lui Lycurg pentru Sparta este de fapt dictată punct cu punct la Delfi de Apollo. Mai tîrziu, oamenii au început să spună că Lycurg a stabilit singur constituția, dar s-a dus la Delfi pentru a primi asigurarea că are acordul zeului (Xen. *Rep. Lac.* 8.5). Herodot (I. 65) găsește două versiuni opuse — una tradițională, despre originea divină a legilor, și una rațională, care se bazează pe asemănarea dintre legile Spartei și cele ale Cretei, conform căreia Lycurg a copiat constituția Cretei. La rîndul lor, despre legile Cretei se spunea că sînt lucrarea lui Zeus (Platon, *Legile*, *ad. init.*). Chiar și Cleisthenes, atunci cînd face reformele sale democratice la sfîrșitul secolului al VI-lea, primește de la Pythia numele noilor sale triburi (Arist. *Ath. Pol.* 21–26), și probabil că de aceea caută, pentru întregul său plan, ratificarea oracolului.[2]

Începînd din secolul al V-lea, în mințile unor oameni zeii sînt înlocuiți de o natură impersonală; ca putere atotcuprinzătoare ce se află la originea întregii ordini, din care face parte și omul. Pentru alții, de exemplu Hippias, cele două puteau exista alături una de alta, nestînjenite. Euripide manifestă dorința de a le păstra unite atunci cînd vorbește în

limbaj „presocratic" despre „ordinea fără vîrstă a naturii nemuritoare"[3], și în alte locuri din lucrările sale. După cum am văzut, atunci cînd, mai tîrziu, a cîștigat teren concepția potrivit căreia legea nu este decît o instituție omenească destinată să întîmpine necesitățile specifice și nu are nimic permanent sau sacru, această concepție despre lege putea fi pusă în opoziție fie cu ordinea divină, fie cu ordinea naturală, fie cu ambele. Pentru a provoca această opoziție, se spune de obicei că actul de legiferare este rezultatul unei înțelegeri sau al unui pact (συνθήκη) între membrii unei comunități care „au pus cap la cap", au compus ori au căzut de acord asupra unor anumite articole.[4]

Fragmentele rămase de la Protagoras nu conțin cuvîntul „pact", însă, de vreme ce zeii sînt înlăturați din parabola sa (conform agnosticismului său), avem imaginea unor oameni care pier din cauza necunoașterii artei de a trăi împreună în cetăți și care învață, pe baza unei experiențe dure, să acționeze drept și să respecte drepturile celorlalți, punînd astfel bazele comunităților politice. Aceasta este o problemă de „cumpătare și dreptate" (*Prot.* 322e). Ernest Barker a spus că Protagoras „nu era un adept al doctrinei contractului social". Aceasta se datorează în parte convingerii greșite a lui Barker că sofistul „concepea statul drept o poruncă a zeului, existînd ca *jure divino* mai degrabă decît ca o creație a omului, existînd *ex contractu*", și în oarecare măsură pentru că „un contract care duce la o unitate artificială susținută de legi artificiale va fi încălcat înainte de a se constitui. Ceea ce e necesar și ceea ce înseamnă totul este... o gîndire comună care să urmărească obiectivul comun al unei vieți mai bune". Asta-i adevărat, însă chiar implică teoria contractului o asemenea artificialitate? Nu are dreptate Popper cînd afirmă că „termenul « contract » sugerează... poate mai mult decît orice altă teorie, că tăria legilor stă în dispoziția fiecăruia de a le accepta și de a li se supune"?[5] Virtuțile morale care făceau posibilă viața în comun (αἰδώς, δίκη, σωφροσύνη) erau precondiții necesare pentru întemeierea unui *polis*, însă, de vreme ce Protagoras nu credea că legile erau lucrarea naturii sau a zeilor, trebuie să fi crezut, ca și alți gînditori progresiști ai epocii, că legile erau formulate ca urmare a consensului de opinie între cetățeni, care de aici înainte se considerau ei înșiși angajați față de ele.

În „apărarea lui Protagoras" încercată de Socrate în dialogul *Theaitetos* (167c), găsim o teorie care, deși se referă la prezent, nu este contradictorie cu credința într-un contract ce-și are originea în trecut. „Ceea ce i-ar părea fiecărui stat drept și frumos ar avea și realitate, din punctul lui de vedere, atîta timp cît o legiferează ca atare. Numai că înțeleptul, în loc de netrebnice cum pot să fie pentru stat fiecare în parte, le-a făcut să fie și să pară folositoare." Acest dicton urmează din doctrina lui

Protagoras potrivit căreia „omul e măsura tuturor lucrurilor" (pp. 149 și urm. mai jos) și este factual, nu normativ, conform lui Salomon: cele asupra cărora s-a căzut de acord într-o cetate sînt drepte pentru acea cetate cîtă vreme continuă să le considere valide (νομίζη — susținut drept *nomos*). Pactul hotărăște că este drept și bine pentru cetățeni să respecte legile pînă cînd sînt modificate, chiar dacă cetății i-ar aduce mai multă prosperitate alte legi. Mai tîrziu, cînd Aristotel distinge între justiția naturală și cea legală, o identifică în mod asemănător pe cea din urmă cu „justiția bazată pe convenție".[6] Primele cuvinte din fragmentul 44A al lui Antiphon („Justiție așadar înseamnă a nu încălca legile cetății în care ești cetățean") și identificarea dreptății cu legalitatea, pe care o face Socrate în *Memoriile* lui Xenofon (4.4.12, p. 95 mai sus), sugerează că această concepție despre dreptatea legală era la modă printre gînditorii progresiști ai vremii, iar diferitele concluzii care puteau fi trase de aici constituiau subiectul unor discuții aprinse. Rămînea deschisă întrebarea dacă dreptatea astfel definită era „avantajoasă" (συμφέρον) sau nu. În orice caz, îl putem include fără probleme pe Protagoras printre cei care explicau originea comunităților politice în termeni de contract sau înțelegere.

Hippias, pentru care legea și natura se aflau în puternică opoziție (Platon, *Prot.* 337d), definea explicit legile ca „învoieli între cetățeni prin care stabilesc în scris ceea ce se cuvine să fie făcut și ceea ce nu" (expresie care aduce aminte de Antiphon, pp. 92 și urm. mai sus), și atrage atenția asupra rapidității cu care se pot schimba, considerînd că acesta este un motiv ca să nu fie luate prea în serios (p. 101). În același context al opoziției dintre lege și natură, Antiphon spune de asemenea că legile sînt rezultatul unor înțelegeri, ceea ce pentru el (spre deosebire de Protagoras) motivează posibilitatea ignorării lor în favoarea poruncilor naturii. Untersteiner consideră că prin cuvintele „nici să nu săvîrșești, nici să nu suferi răul", care reprezintă conținutul pactului potrivit lui Glaucon în *Republica*, se înțelege ideea de contract social.[7] Ceva asemănător este de asemenea implicit, după cum spune Dodds (*Gorgias* 266), în *Sisif* de Critias, unde legile și sancțiunile sînt instituite de oameni pentru a ține sub control sălbăticia stării naturale.

Pentru scriitori puțin mai tîrzii, am văzut (p. 66 mai sus) cum autorul discursului împotriva lui Aristogeiton combină concepțiile despre lege ca un contract omenesc, pe de o parte, și ca un dar al providenței divine, pe de altă parte, într-un mod firesc la acea vreme, dar care ar fi fost imposibil înainte sau după. Însă, pentru anumite motive, întîietatea îi este întotdeauna acordată lui Lykophron, cunoscut lui Aristotel ca sofist și considerat discipol al lui Gorgias. Se afirmă chiar că ar fi întemeietorul

teoriei contractului social în forma sa primară, chiar dacă, de vreme ce el nu a scris probabil pînă în secolul al IV-lea, mărturiile deja trecute în revistă fac acest lucru cu neputință.[8] Pentru noi, autoritate are cuvîntul lui Aristotel, în *Politica* (1280b10). Vorbind despre problema perenă a relației dintre lege și moralitate, el afirmă că obiectivul unui stat este acela de a susține o viață bună, și prin urmare el are dreptul și datoria să se preocupe de sănătatea morală a cetățenilor săi. „Altfel, continuă el, societatea politică devine o simplă alianță, deosebindu-se de alianțele dintre țări depărtate doar în privința distanței, iar legea devine un contract și, cum spunea sofistul Lykophron, un garant al drepturilor oamenilor atunci cînd se află în dispută, în loc să fie un mijloc de a-i face pe cetățeni buni și drepți."

Singurele cuvinte pe care i le atribuie aici Aristotel lui Lykophron cu privire la lege sînt acelea de „garant al drepturilor oamenilor atunci cînd se află în dispută"[9], și nu substantivul „pact", deși natura lor contractuală se înțelege, fără îndoială, iar definiția sa este foarte apropiată de aceea menționată de Glaucon în *Republica* drept comună. Limitarea legii la rolul negativ de a proteja cetățenii unii împotriva altora a fost expusă mai înainte, ca un ideal, de Hippodamos, remarcabilul urbanist și teoretician politic care a trăit în Atena la mijlocul secolului al V-lea și care a reconstruit Pireul și a făcut planurile noii colonii Thurioi, pentru Pericle. În statul său ideal el recunoaște doar trei infracțiuni condamnabile, ofensa, prejudiciul (adus unei persoane sau unei proprietăți) și crima.[10] El a fost, în plus, primul care a propus o curte supremă de apel împotriva judecăților eronate. Fragmentul este extrem de important, în măsura în care arată cît de aprinsă putea fi în lumea greacă o controversă căreia mari personalități ale jurisprudenței îi acordă azi atîta atenție, anume aceea privitoare la gradul în care moralitatea ar trebui să fie impusă de lege. Lykophron și Hippodamos ar fi fost de acord cu J.S. Mill că singurul obiectiv în vederea căruia legea ar putea fi cu îndreptățire impusă unui membru al comunității ar fi prevenirea nedreptățirii altora; propriul său bine, fizic sau moral, nu este un mandat suficient. În perspectiva lui Aristotel, aceasta ignoră obiectivul real al asocierii politice, care este acela de a asigura nu doar viața, ci o viață bună. El ar fi fost alături de Lordul Simonds, care spunea în 1962 că „obiectivul suprem și fundamental al legii este acela de a conserva nu doar siguranța și ordinea, ci de asemenea bunăstarea morală a statului", iar concepția sa generală ar fi fost apropiată de aceea a Lordului Devlin, potrivit căreia „ceea ce definește o societate este comunitatea de idei, nu doar idei politice, ci și idei despre modul în care ar trebui să se comporte și să-și conducă viața membrii ei".[11]

În dialogul *Criton* al lui Platon, prizonier în celula sa, Socrate expune teoria unei înțelegeri între sine și legile cetății ca argument împotriva încercării de a se sustrage condamnării pe care acele legi au pronunțat-o asupra lui. El nu spune nimic despre originea legii, dar nu există nici o sugestie că ar fi divină. Dovada este că, încă de cînd părinții lui se căsătoreau conform legilor Atenei, el își datorează nașterea, educația și mijloacele de trai acestor legi. Mai mult, dacă ar fi găsit în ele ceva cu care să nu fie de acord, legile i-ar fi dat libertatea să părăsească Atena cu tot ceea ce avea și să se stabilească în altă parte. O dată ce a rămas, trebuie să se considere vlăstarul și slujitorul lor. „Drept" înseamnă pentru el să le respecte deciziile. Așa cum și-a riscat viața în luptă supunîndu-li-se, acum se cuvine să și-o ofere după cum pretind legile de la el. Aceasta a fost înțelegerea (50c, 52d), iar această înțelegere este necesară chiar pentru existența statului. Dacă fiecare individ ar putea să treacă peste hotărîrile judecătorești după cum dorește el, întreaga temelie a vieții în cetate s-ar prăbuși.

Am întîlnit de asemenea în lucrările lui Platon concepția despre lege ca pact, concepție avansată de oameni manifest ostili legii, precum Callicles și acei „ei", despre care vorbește Glaucon (pp. 88 și urm., 85 mai sus). Cei care au stabilit legile sînt, spune Callicles, majoritatea neputincioasă; și, încă o dată, dreptatea și cumpătarea și tot ceea ce este împotriva unei vieți de capricii și libertăți sînt „înțelegeri omenești contrare naturii". Callicles slăvește, în opoziție, omul superior, care rupe lanțurile și trăiește viața unui tiran destrăbălat. „Ei", pe de altă parte — mulțimea de oameni pe care o descrie Glaucon — nu întreține astfel de idei eroice. Ei acceptă existența pactului ca un rău mai mic decît să facă fiecare exact ceea ce dorește, cîtă vreme este practic imposibil pentru oricine să se comporte astfel. Comportamentul egoist e astfel obligat să se sustragă legii doar cînd o poate face fără să se teamă că va fi descoperit. Bineînțeles că Platon însuși este un apărător al *nomosului*, după cum arată dialogul *Critias*, iar în anii săi din urmă i-a atacat consecvent pe aceia care susțineau că *nomosul* este în vreun fel opus *physisului*. El se opune deopotrivă idealului omului superior care urmează „dreptatea naturii" considerînd că legea și-o dă el singur, și ideii mult mai banale și obișnuite potrivit căreia legile trebuie acceptate ca un rău necesar, dar că pot fi încălcate oricînd aceasta s-ar face în siguranță.[12]

Putem noi să ne pronunțăm despre măsura în care a fost această teorie una „istoricistă", în Grecia, afirmînd sau sugerînd că în trecutul îndepărtat primele legi au apărut ca un fel de contract formal între membrii unei comunități politice originare? Barker scrie că teoria

contractului social, „care nu este doar cea a lui Glaucon, ci și aceea a unor autori moderni, ca Hobbes, a fost luată în primire de gînditorii moderni punct cu punct. În primul rînd, *nu a existat* niciodată un « contract » real sau explicit: *există* și întotdeauna vor exista stări de lucruri care sînt condiții pentru un contract tacit sau implicit".[13] Pe de altă parte, Popper afirmă că această obiecție nu i se aplică teoriei lui Lykophron pentru că nu ia o formă istoricistă. Teoriile menționate în *Gorgias* și în *Republica* trebuie identificate cu cea a lui Lykophron, însă forma pe care o au le-a fost dată de Platon.

Cross și Woozley au drept criteriu pentru o teorie a contractului social acela că teoria trebuie să precizeze obligația morală a supunerii față de legi, ca urmare chiar a străduinței indivizilor de a-și asuma acest statut, și spun că orice așa-zis fapt istoric care ar sta la originea legii este irelevant pentru contractul social. Ei insistă pe ideea că ceea ce propune Glaucon nu este „*teoria* Contractului Social", din chiar motivul care îl determină pe Barker să spună că este, anume că „accentul e pus numai pe afirmații factuale, sau așa-zis istorice, care chipurile ar da seama de ceea ce îi face pe oameni să se înalțe de la starea naturală la organizarea într-o comunitate socială".[14]

Poate că primul lucru de reținut este acceptarea pe scară largă în epocă a teoriei istorice a evoluției societății de la o stare primitivă, cînd fiecare trăia pentru sine, stare ce a început să se modifice cînd urmările fatale ale unei astfel de „vieți dezordonate și sălbatice" i-au constrîns pe oameni să-și înfrîneze instinctele sălbatice, în interesul unei apărări în comun împotriva naturii ostile. Am trecut deja peste aceste idei, care, dacă nu necesită chiar o teorie a contractului social, par, *prima facie*, cel puțin să sugereze un cadru foarte favorabil acestuia.[15] După cum am văzut, ele erau în acord cu teoriile științifice presocratice despre originea vieții și constituiau o reacție împotriva considerațiilor mitice anterioare despre degenerarea omenirii. Protagoras și Critias susțineau amîndoi această teorie și credeau amîndoi că pactul social e un fapt istoric. Antiphon și Hippias (din cîte știm despre el) nu au făcut referiri explicite la originile istorice, dar nici ei nu îndeplinesc condițiile Cross-Woozley pentru „teoria Contractului Social" (afirmarea obligației morale de supunere față de lege). După opinia lor, faptul că legile nu sînt naturale, ci *doar* înțelegeri, îl eliberează pe cetățean de datoria de a li se supune în orice circumstanțe. În secolul al IV-lea, autorul discursului împotriva lui Aristogeiton susține morala opusă: legile au fost instituite împotriva naturii pentru că natura este „neorînduită", iar legea introduce imparțialitatea și aceeași dreptate pentru toți. Fiind niște hotărîri stabilite de

înțelepți sub îndrumarea zeilor, ele au fost acceptate de comun acord și trebuie să fie respectate. Dovezile pentru Lykophron sînt „subțiri", însă, dacă a numit legile „un garant al drepturilor comune", trebuie să fi avut o concepție asemănătoare.

Dacă este acceptat drept caracteristică esențială a teoriei contractului social faptul că aceasta nu trebuie să facă afirmații istorice despre originea legii, ci să susțină că fiecare membru al statului are obligația morală de a se supune legilor lui, deoarece chiar el a fost de acord sau le-a preluat, cel puțin implicit, atunci un adept al ei, în acea epocă, era cu siguranță Socrate.[16] Cu greu poate fi pus la îndoială că dialogul *Criton* reprezintă chiar convingerile sale, pe care Platon le împărtășea atunci cînd l-a scris. Socrate susține acolo că întreaga sa viață, ca a oricărui alt cetățean, a constat în aplicarea unui contract, sau a unei înțelegeri, potrivit căruia, în schimbul beneficiilor pe care le oferă, are obligația să considere legile drept stăpînii cărora se cuvine să li te supui. Încălcarea acestui principiu ar duce la distrugerea întregii alcătuiri sociale.

Mai există o posibilitate de interpretare, anume că un filozof îi poate da teoriei sale o formă istorică fără să aibă intenția de a fi înțeleasă literal astfel. Intenția lui poate fi doar aceea de a oferi o „definiție genetică", o analiză a stării de lucruri în ce privește elementele sale constituente, în credința că modul în care este structurată poate fi cel mai bine limpezit printr-o reprezentare a alcătuirii ei bucată cu bucată din elementele cunoscute, ceea ce nu implică ideea că un astfel de proces constructiv a avut vreodată o formă temporală.[17] Un geometru poate explica alcătuirea unui cub în termeni de *construire* a unui pătrat din patru linii drepte egale și apoi a cubului din șase pătrate, fără să înțeleagă prin asta că liniile drepte existau anterior figurilor plane, iar acestea anterior cubului. Începînd chiar cu discipolii direcți ai lui Platon, comentatorii au purtat dezbateri aprinse în jurul întrebării dacă el a intenționat ca în acest fel să fie înțeleasă cosmogonia sa ori chiar a crezut într-un proces ca atare al creației. Ideea definiției genetice a fost extinsă de la fizică la teoria politică de Hobbes. În general, „dacă cineva vrea să « știe » ceva, trebuie să construiască acel lucru singur, trebuie să-l facă să se dezvolte din elementele sale particulare". *Ubi generatio nulla... ibi nulla philosophia intelligitur.*[18]

Dacă citim însă lucrările teoreticienilor contractului social, găsim că nu este deloc clar făcută distincția între utilizarea literală și aceea educațională a expunerii genetice. În timp ce afirmă, pe de o parte, că teoria istorică potrivit căreia oamenii trăiau înainte de contract într-o stare naturală nu este relevantă pentru teoria lor, ei par nerăbdători totuși să-i

ofere întregul fundament istoric de care sînt capabili. Astfel, însuși Hobbes spune: „S-ar putea închipui că nu a existat vreodată o astfel de epocă, și nici asemenea circumstanțe conflictuale; iar eu cred că lucrurile n-au stat așa în întreaga lume, însă există multe locuri în care oamenii trăiesc astfel chiar în zilele noastre." Și începe să dea exemple. În prefața la *Discurs despre originea inegalității*, Rousseau spune despre starea naturală că „poate n-a existat vreodată și probabil nici nu va exista; dar este necesar să avem despre ea idei adevărate, pentru a ne face o imagine potrivită despre starea noastră actuală". El zice că faptele nu afectează problema și că investigațiile sale „nu trebuie considerate drept adevăruri istorice, ci numai ca argumente ipotetice și condiționale, destinate mai degrabă să explice natura lucrurilor, decît să descopere originea lor reală". Acesta pare un exemplu perfect de definiție genetică, iar în *Contractul Social* găsim următoarele: „Presupun, de dragul demonstrației, că s-a ajuns în această stare în cursul istoriei omenirii..." iar „prin pactul social *noi am dat* viață și existență corpului politic" (sublinierea mea). Totuși, mai tîrziu scrie în *Originea inegalității*: „Aceasta a fost, sau ar fi putut foarte bine să fie, originea societății", iar la pagina următoare, după ce repetă că originea reală a societăților politice nu este relevantă pentru demonstrația sa, începe să ofere motive pentru care originea avansată de el „este cea mai firească" și să o apere împotriva altora. La fel ca Locke, Cross și Woozley spun (fără să dea o referință) că „după cum a observat Locke, mai clar decît Hobbes, judecățile factuale, chiar adevărate fiind, n-ar oferi nici un sprijin teoriei". Totuși paragrafele 99–100 din *Al doilea tratat* arată clar că pentru Locke *a existat* un fapt istoric. El nu face doar afirmația neechivocă: „Astfel și numai astfel a luat naștere, sau ar fi putut să ia naștere, în lume orice guvernare bazată pe legi", ci merge mai departe, explicînd și respingînd obiecția că nu pot fi menționate exemple istorice de stabilire a unei guvernări în acest fel. Istoria scrisă, subliniază el, poate începe doar atunci cînd societatea civilă a avut o existență suficient de îndelungată ca să permită răgazul pentru scris.[19]

Dintre teoreticienii greci, cel mai probabil Protagoras a oferit o definiție genetică. Obiectivul său nu este o dare de seamă istorică despre originea civilizației, ci răspunsul la întrebarea lui Socrate dacă virtutea politică poate fi învățată. Pentru el este indiferent dacă dă răspunsul în forma unui argument rațional sau a unei povestiri. În plus, povestirea pe care o oferă are o savoare de basm[20] și multe elemente mitice. Și totuși, preia atît de mult din teoriile istorice serios susținute, încît se poate spune că ținea, la fel ca succesorii săi postrenascentiști, cîte un

picior în ambele tabere.[21] Dintre ceilalți pe care i-am luat în considerare, Hippias, Antiphon și Lykophron, din cîte știm despre ei, nu par deloc să ofere o teorie istorică despre originea legii, care nu se vede nici în discursul împotriva lui Aristogeiton, nici la Callicles din dialogul lui Platon.[22] Doctrina lui Socrate e evident neistoricistă. Doar Glaucon, în *Rep.* 2, pretinde că oferă o perspectivă istorică.

În cele din urmă, întrebînd dacă grecii credeau în teoria contractului social, le punem o întrebare pe care ei înșiși nu și-o puneau. Problema pe care și-o puneau ei este dacă „drept" este același lucru cu „conform legilor". Răspunsurile erau de două feluri: normative și factuale. Fie dreptatea păstra semnificația unui ideal etic, iar acest ideal era echivalat cu respectarea legilor, fie se afirma că atunci cînd oamenii folosesc răsunătorul cuvînt „dreptate" tot ceea ce înțeleg prin el este supunerea față de legile existente, care poate în fapt să fie o conduită neînțeleaptă sau dăunătoare. Protagoras este reprezentat în dialogul cu același nume ca adoptînd prima variantă: dreptatea, care este un element esențial al „virtuții umane" ca întreg (325a), este identificată cu „virtutea politică", cu respectul pentru lege, care a ridicat omul din starea de sălbăticie și fără de care societatea s-ar nărui. În *Theaitetos* el pare s-o adopte pe cea de-a doua, interpretarea factuală, după cum cere teoria lui despre om ca „măsură a tuturor lucrurilor": este drept numai ceea ce statul de care aparții declară că este drept. Statul poate fi convins că greșește și să își modifice legile, ceea ce va face ca semnificația faptei drepte să se schimbe în acel stat. Însă va susține totuși că respectul față de acele legi greșite, pînă în momentul în care vor fi modificate prin intermediul unor procese constituționale adecvate, este corect din punct de vedere moral, reprezentînd o alternativă la haosul care ar urma dacă fiecare cetățean s-ar simți liber să le desconsidere. Antiphon și Hippias, pe de altă parte, susțineau că, deoarece tot ceea ce se înțelege prin dreptate este supunerea față de *nomos*, aceasta nu poartă nici o obligație morală, iar cineva poate face mai bine dacă urmează preceptele contrare ce țin de *physis*. Astfel de opinii puteau, deși nu cu necesitate, să conducă la egoismul brutal exemplificat de Callicles.

Socrate e de acord cu Protagoras că este drept (în sensul obligației morale) să te supui legilor ori să le modifici prin argumente convingătoare pașnice (această alternativă e menționată în *Criton*) și de asemenea că alte atitudini decît acestea ar duce la dezbinarea societății. Dar trebuie remarcate două idei suplimentare. Mai întîi, există o sugestie în *Criton*, care nu se mai întîlnește în altă parte, cu privire la distincția dintre legile în sine și modul cum sînt administrate. În conversația imaginară pe care

o are Socrate cu legile Atenei, acestea îi spun că dacă respectă decizia tribunalului și acceptă să fie executat în loc de a încerca să fugă, „nu o părăsești [viața] vitregit de noi, legile, ci de oameni". Pe de altă parte, dacă ar fugi, s-ar comporta dezonorant, căci ar încălca înțelegerile și contractele încheiate cu legile înseși. Cu alte cuvinte, o dată ce sentința a fost dată în mod legal, nu există alternativă legală la executarea ei. Socrate nu vedea nimic rău în asta, chiar în cazul propriei sale condamnări la moarte, deși se pare că ar fi fost bine venită și propunerea lui Hippodamos de recurs la o curte de apel. A doua idee de remarcat este că atunci cînd Socrate identifică pe „drept" cu „conform legilor", el include printre acestea legile nescrise universale și divine, luînd în considerare și o judecată în viața de apoi. Pentru legile nescrise avem mărturiile lui Xenofon, iar în *Criton* legile continuă imediat din punctul pomenit mai sus spunînd că legile din lumea cealaltă nu-l vor primi prea frumos dacă vor ști că a încercat să le distrugă pe surorile lor din această lume.[23]

EGALITATEA

(1) EGALITATEA POLITICĂ

Atît ca instituire a unei constituții politice, cît și ca ideal, democrația și-a atins apogeul în secolul al V-lea în Atena și în alte cîteva cetăți grecești. Împotriva ei se afla oligarhia, o forță deloc sleită și întotdeauna un dușman de înfruntat, indiferent dacă se afla la putere sau în opoziție. A fost firească, prin urmare, dezvoltarea unui conflict ideologic[1] cu privire nu numai la problemele constituționale, ci și la problemele mai vaste ale naturii umane și ale relațiilor umane. Democrația constituia o componentă a unei mișcări mai generale în direcția egalității, iar necesitatea de a o apăra a fost un imbold pentru dezvoltarea unor argumente în plus în favoarea acesteia. Tucidide oferă unele dintre cele mai bune exemple, de pildă în discursul lui Athenagoras, liderul democratic al Syracusei, care le spune tinerilor oligarhi din cetatea sa (6.38.5):

> Nu vă place să fiți egali cu mulțimea din punct de vedere politic? Dar este drept să li se nege membrilor aceluiași stat aceleași drepturi? Mi se va spune că democrația nu este nici înțeleaptă, nici dreaptă [literal, „egală"] și de asemenea că bogații sînt cei mai potriviți să conducă. Dar voi răspunde mai întîi că *demos* înseamnă întregul stat, iar oligarhia doar o parte, și în al doilea rînd că bogații pot fi cei mai buni apărători ai proprietății, însă cei mai buni sfătuitori sînt oamenii inteligenți, iar cei mai buni ascultători și judecători ai argumentelor sînt cei mulți. Iar într-o democrație toate acestea se află pe picior de egalitate, fie că acționează separat, fie împreună.

Avem aici idealul democrației, în care cei bogați își au locul lor, sfaturile fiind însă prerogativa celor inteligenți — fie și sfaturi contradictorii, căci fiecare problemă are două aspecte — iar deciziile fiind luate de întregul popor, după ce a ascultat și a apreciat argumentele. Lucrurile nu stau întotdeauna astfel în practică, deoarece termenul *demos* poate fi aplicat, ca și *oligoi*, doar unei părți din populație — putînd

însemna atît *plebs*, cît și *populus*[2] — și poate fi la fel de neîndurător în atitudinea față de bogați sau intelectuali.

Mai mult decît democrația, conceptul cel mai strîns legat de egalitate era probabil *homonoia*, concordia (literal, „toți într-un gînd"). În gîndirea acelei epoci, noțiunile de dreptate, concordie, prietenie[3] și egalitate erau considerate interdependente, dacă nu identice, și esențiale pentru menținerea orînduirii politice. Euripide (care va fi citat în context) crede că egalitatea este o legătură care unește prieten cu prieten, oraș cu oraș, aliat cu aliat. Pentru Protagoras, dreptatea este „orînduitoarea cetăților și legătura aducătoare de prietenie" (Platon, *Prot.* 322c), iar Socrate, în timp ce demonstrează că dreptatea este coextensivă cu legalitatea, spune despre concordie că este cel mai bun dintre toate lucrurile pentru o cetate și că obiectivul ei este să asigure supunerea față de lege (Xen. *Mem.* 4.4.16). În *Republica* (351d), urmărirea dreptății duce la concordie și prietenie, iar Aristotel spune că dacă cetățenii sînt prieteni, dreptatea se poate vesteji. Legislatorii sînt preocupați mai mult de prietenie decît de dreptate, căci obiectivul lor este să înlocuiască dezbinarea cu concordia, iar concordia seamănă cu prietenia. În altă parte, el definește concordia drept „prietenia în sfera politică". Scopul principal al omului de stat este acela de a inculca prietenia, căci prietenii nu săvîrșesc nedreptăți unii față de alții. Într-adevăr, „dreptatea și prietenia sînt fie același lucru, fie aproape același lucru". Concordia nu înseamnă doar comunitate de opinii. Aceasta ar putea exista și între străini sau doar asupra unui subiect academic, precum astronomia. Nu, concordia este cuvîntul care se aplică cetăților atunci cînd cetățenii cad de acord asupra intereselor lor comune, cînd fac aceleași alegeri practice și le duc la îndeplinire.[4] Pînă la Platon și Aristotel, *homonoia* era concepută, în principal, ca limitată între granițele *polisului*, fiind de fapt virtutea prin care cetatea își menținea unitatea și se apăra împotriva celor din afară, ceva care împiedica *stasis*-ul (dezbinarea, conflictul civil), care a influențat negativ viața statelor-cetate grecești. „A purta război" era pentru Democrit (fr. 250) printre „marile fapte" pe care numai concordia le putea face posibile pentru o cetate. Totuși, Gorgias pare să fi folosit termenul într-un sens panelenic atunci cînd l-a ales ca subiect al discursului său la adunarea interstatală de la Olimpia (fr. 8a), ceea ce se află în acord cu declarația lui potrivit căreia victoriile grecilor împotriva grecilor sînt un motiv de tristețe (p. 133 mai jos).

Într-o vreme cînd democrația putea să însemne în practică nu participarea egală a întregii cetăți la guvernare, ci confiscarea puterii de către cei pînă atunci săraci și fără privilegii de la cei bogați și nobili, idealul de *homonoia*, de *concordia ordinum*, putea să ofere o concepție mai bună și mai adevărată despre egalitate. *Egal* și *egalitate* sînt cele mai

frecvente cuvinte de ordine la mijlocul și spre sfîrșitul secolului al V-lea, idealul fiind reprezentat de drepturile politice și juridice egale.[5] Pericle spune (Tucid. 2.37.1) că în democrația ateniană puterea se află în mîinile poporului, că în conflictele particulare toți sînt egali în fața legii, și responsabilitățile publice sînt repartizate nu conform unui sistem pe categorii, ci doar pe merit, iar sărăcia nu constituie o barieră pentru cel care vrea să acceadă la conducere. Noul accent pus pe egalitate ca ideal se observă probabil cel mai bine în piesele lui Euripide. Atunci cînd vorbește despre democrație, Tezeu se face ecoul punctelor de vedere ale lui Athenagoras și Pericle (*Rugătoarele* 404): „Atena nu ascultă de un singur om, e liberă. Aici poporul este rege; fiecare cetățean, pe rînd, chiverniseşte țara vreme de un an iar avuția nu se bucură de-ntîietate: bogatul și săracul au aceleași drepturi." O astfel de laudă a egalității întîlnim în *Fenicienele* (531 și urm.), unde Iocasta încearcă să-l convingă pe fiul ei să renunțe la periculosul *daimon* al Ambiției și să cinstească în schimb Egalitatea.

> E mai frumos să venerezi egalitatea, fiul meu, ce pururi leagă strîns prieten cu prieten, cetate cu cetate, aliat cu aliat.
>
> Egalitatea, pentru oameni, este-o lege-a firii.
>
> Nu vezi? întruna cel lipsit se află în război cu cel avut și pregătește ziua răzbunării.
>
> Egalitatea, pentru oameni, a statornicit măsurile și împărțirea greutăților și-a lămurit ce-nseamnă numărul.
>
> Lumina soarelui și noaptea cu întunecată pleoapă urmează cercul anului, păşind egal, și nu-i nici unul înciudat c-a fost învins de celălalt.
>
> Iar dacă soarele și luna se supun măsurii, tu n-ai putea să te-nvoiești să-i dai lui Polyneikes partea lui de moștenire, egală cu a ta?
>
> Unde-i atunci dreptatea?

Se poate observa încă o dată ușurința cu care apelau grecii la natură, luînd-o ca girant al unor anume acțiuni omenești. Pentru a ne reaminti că ne aflăm într-o epocă foarte agitată, cînd se considera că fiecare argument are două aspecte, se poate observa, în *Aias* de Sofocle (668 și urm.), că succesiunea iernii și a verii, precum și aceea a zilelor și nopților sînt invocate în sprijinul moralei contrare, potrivit căreia peste tot există conducători și supuși, iar supunerea unora față de alții este necesară. (Și Shakespeare credea că mersul naturii confirmă indispensabilitatea „rangului".) Este la fel de interesantă legătura făcută între egalitatea din domeniul social și politic și aceea a standardelor metrice și a calculelor matematice. Era de așteptat să apară și o afirmație de genul celei făcute de Archytas pitagoreicul, potrivit căreia arta calculelor „pune capăt dezbinării și promovează unanimitatea" (vezi vol. I, 336).

Legătura făcută între cele două domenii, după cum putem vedea la Platon și la Isocrate, a dus la controversa dintre „cele două egalități", cea geometrică (antitiranică, dar aristocratică) și cea aritmetică (democratică).[6]

(2) EGALITATEA AVERILOR

În ce privește averile, există în acest context ceva creștinesc în afirmația Iocastei că sînt ceva venit din Ceruri (555): „Averile nu-s ale muritorilor cu-adevărat, sînt ale zeilor, noi le avem doar în păstrare, și cînd poftesc ni le retrag." Redistribuirea averilor pe baze egalitare, fie și într-o formă, pentru noi, imperfectă, a fost propusă pentru prima oară de un anumit Phaleas din Chalcedon, probabil spre sfîrșitul secolului al V-lea. (Cu privire la coordonatele sale temporale, vezi Gomperz, *Gr. Th.* I, 578.) Aristotel (*Pol.* 1266a 39 și urm., singura noastră sursă) spune că el a fost primul care a afirmat că s-ar cuveni ca cetățenii unui stat să aibă averi egale.[1] El spera să desființeze crima desființînd sărăcia, dar Aristotel spune că frigul și foamea nu sînt singurele imbolduri la crimă și că de fapt cele mai mari crime sînt provocate de excese, nu de lipsuri: nu averile oamenilor trebuie uniformizate, ci dorințele și ambițiile lor, iar aceasta necesită o educație potrivită. Și Phaleas se gîndise la asta și era suficient de modern ca să propună ideea că nu numai averea, dar și educația ar trebui să fie oferită „în mod egal" de stat; însă, spune Aristotel, nu e de nici un folos ca toți să aibă aceeași educație, dacă aceasta este greșită, iar Phaleas ar fi trebuit să ne spună *ce fel* de educație propune.

(3) EGALITATEA SOCIALĂ

Spiritul egalitarismului a condus la punerea la îndoială a distincțiilor bazate nu numai pe avere, dar și pe noblețe sau rasă, și chiar a aceleia dintre stăpîn și sclav, care pînă atunci părea pentru majoritatea grecilor naturală și fundamentală. Antiphon, cel care se opunea *nomosului* în toate formele sale, își exprimă îndoielile atît cu privire la nașterea nobilă, cît și la rasă, într-un fragment important care a fost omis pînă acum din expunerea fragmentelor de papirus.[1] Acest fragment sună astfel:

> [Pe cei născuți din părinți de] vază noi îi respectăm și-i cinstim, dar pe cei ce nu-s de familie bună, nici nu-i respectăm, nici nu-i cinstim. [În această privință] ne purtăm unii față de alții ca niște barbari[2], căci din natură cu

toții sîntem întru totul egali, fie barbari, fie greci.[3] Putem observa cele ce sînt de la natură necesare pentru toți oamenii. Toți au posibilitatea de a și le procura în același chip[4], și în toate acestea nimeni dintre noi nu poate fi definit nici ca barbar, nici ca grec. Căci toți respirăm aerul pe gură și prin nări și toți mîncăm cu mîinile...

Dacă logica acestui fragment pare stranie („Acordăm mare considerație celor de spiță nobilă, însă aceasta înseamnă să ne comportăm ca barbarii, căci (ἐπεὶ) în realitate nu există nici o diferență între barbari și greci"), ea se poate datora stării fragmentare a textului[5], însă în cele din urmă mesajul lui Antiphon e limpede: în natură nu există deosebiri esențiale nici între cei de stare socială diferită, nici între diferite rase.[6] Un altul care, cam în același timp sau mai degrabă mai tîrziu (există multă nesiguranță cu privire la datarea sa), critica distincțiile întemeiate pe naștere era sofistul Lykophron. Știm despre aceasta de la Aristotel[7], care, într-un dialog *Despre noblețea nașterii*, îl face pe unul dintre vorbitori să-și mărturisească încurcătura cu privire la modul în care se aplică termenul. Partenerul său îi răspunde că i se întîmplă ceva foarte firesc, căci există multe deosebiri și multă obscuritate în privința semnificației sale, mai multe chiar printre filozofi decît printre oamenii obișnuiți.

Este ceva prețios și bun sau, după cum scrie sofistul Lykophron, ceva complet lipsit de valoare? Comparîndu-l cu alte bunuri, el spune că splendoarea lui nu este vizibilă și că demnitatea sa stă în cuvinte, și afirmă că este o problemă de opinie să-l preferi, în vreme ce, în realitate, nu există diferențe între cei de spiță nobilă și cei obișnuiți.

Puncte de vedere similare despre subiectul nașterii nobile se întîlnesc adesea pe buzele personajelor lui Euripide, și este caracteristic pentru el că în *Electra* o mărită pe fiica lui Agamemnon cu un țăran sărac care se remarcă prin amabilitatea și noblețea caracterului său.[8] Virtuțile sale îi provoacă lui Oreste reflecții de genul acesta (367 și urm.): „Nimic nu este clar în privința virtuților bărbătești, căci naturile oamenilor sînt confuze. Am văzut fii lipsiți de vreo calitate ai unor părinți nobili și am văzut copii minunați, născuți de nulități, am văzut sărăcia de spirit a omului bogat și o mare minte în corpul omului sărac." Și mai bine se exprimă un personaj neidentificat din *Dictys* (fr. 336): „Despre nașterea aleasă am puține lucruri bune de zis. Pentru mine nobil este omul bun, iar umil cel rău și nedrept, chiar dacă Zeus este tatăl lui." În acord cu acestea, există cîteva fragmente despre bastarzi care insistă pe ideea că sînt de la natură egali cu fiii legitimi, și inferiori doar prin *nomos* sau după nume.[9] Tema lui *Alexandros* (Prințul Priam travestit în negustător

de sclavi) îi oferă lui Euripide ocazia să ridice din ambele părți întrebări cu privire la naștere și la sclavie.[10] Despre naștere corul cîntă (fr. 52):

> Mergem prea departe dacă-l lăudăm pe cel de viță nobilă printre muritori. Cînd s-a născut prima oară, demult, rasa omenească din mama noastră Gaia[11], pămîntul i-a făcut pe toți să fie la fel. Nu avem trăsături caracteristice, cei nobili și cei modești sînt una, doar timpul a făcut, prin *nomos*, ca nașterea să fie o problemă de trufie.

Obscuritatea și confuzia pe care le găseau Euripide și Lykophron în această problemă erau destul de firești în acea vreme, cînd distincția aristocrați–oameni de rînd nu coincidea deloc cu distincția politică dintre oligarhi și democrați. „Întreaga evoluție a lucrurilor arată că pînă spre sfîrșitul secolului al V-lea nobilimea din Atena alcătuia o forță care își putea face puternic simțită influența atît de partea constituției democratice, cît și, ocazional, în opoziție vehementă față de ea."[12] Pentru Euripide criteriul este moral. Nobil și bun, modest și rău — acești termeni nu mai puteau fi interșanjabili așa cum erau pentru Theognis, ale cărui cuvinte sînt evident adaptate unui sens moral, în versul „Noblețea nu se potrivește celui rău, ci celui bun" (*Alex.* fr. 53).

(4) SCLAVIA

Pentru cei mai mulți greci, societatea fără instituția sclaviei era de neconceput. Felul în care erau tratați sclavii și muncile pe care le aveau de făcut variau în mare măsură.[1] În Atena ei erau folosiți în serviciul domestic, în atelierele particulare, în mine (unde condițiile puteau fi într-adevăr dure) și, într-o mai mică măsură, la muncile cîmpului,[2] care în Atica erau îndeplinite de micii proprietari țărani. Mulțimea sclavilor domestici varia, firesc, însă Aristofan îi descrie ca vorbindu-le foarte liber, uneori obraznic, stăpînilor lor. Cei inteligenți primeau posturi de răspundere — secretari sau administratori financiari — și puteau fi eliberați în cele din urmă de către proprietarii lor. În secolul al IV-lea Archestratos își lasă banca moștenire fostului său sclav Pasion, care la rîndul lui i-o concesionează propriului său sclav eliberat. Se obișnuia ca proprietarii de sclavi meșteșugari să le permită acestora să lucreze independent în schimbul unei sume fixe din cîștigurile lor, din care păstrau restul, ceea ce le era suficient ca să poată economisi suma necesară răscumpărării libertății lor. Nemulțumirile „Bătrînului Oligarh" (pseudo-Xen. *Ath. Pol.* 1.10) sînt bine cunoscute: sclavii din Atena sînt o gașcă insolentă care nu-ți vor da întîietate cînd îi întîlnești pe stradă

și pe care nu-ți dă mîna să-i lovești pentru simplul motiv că nimic din îmbrăcămintea lor sau din aspectul general nu-ți permite să-i deosebești de atenienii liberi. Și Demostene spune că sclavii din Atena au drepturi mai mari de a se exprima liber decît cetățenii altor state și că exista o lege conform căreia oricine putea fi urmărit în justiție în urma unui act de *hybris* atît împotriva unui sclav, cît și împotriva unui cetățean.[3] În pofida tuturor acestor lucruri, rămîne realitatea dură că sclavul constituia o posesiune și putea fi cumpărat sau vîndut. Unii bogătași cumpărau un mare număr de sclavi și obțineau venituri bune închiriindu-i ca forță de muncă.

Dacă sclavia era acceptată ca instituție, exista totuși un sentiment general împotriva înrobirii grecilor[4], și cei mai mulți sclavi erau obținuți, în urma războaielor sau jafurilor, din state neelenice. În acest fel, problema sclaviei se lega în mintea grecilor, ca și în cea a americanilor, de problema inferiorității rasiale. Ifigenia spune (în Euripide, *I.A.* 1400): „Este drept ca grecii să-i guverneze pe barbari, însă nu și barbarii pe greci, căci ei sînt sclavi, iar noi sîntem liberi." Este probabil, prin urmare, că Antiphon, care nega orice distincție naturală între greci și barbari, se opunea de asemenea doctrinei „sclaviei naturale", care predomina în epocă și care a fost mai tîrziu apărată de Aristotel[5]; nu există însă mărturii explicite. Un pretext pentru ideea inferiorității barbarilor a fost dat de victoria grecilor asupra perșilor și de tendința altor popoare de a se lăsa conduse despotic, căci supunerea față de un despot mai degrabă decît față de lege era echivalentă în ochii grecilor cu sclavia. Pe deasupra, inferioritatea morală și intelectuală a sclavilor lor era o realitate, efectul inevitabil nu al naturii, ci al privării complete de orice inițiativă, fiind folosiți ca „unelte vii" și ducînd o viață în care aveau „să-și satisfacă stăpînii în permanență, căci asta este cel mai bine pentru sclavi, și le este dat să-și mulțumească stăpînii îndeplinind orice sarcină primesc".[6]

Potrivit lui R. Schlaifer, din toată critica în privința sclaviei ca instituție (făcîndu-se distincție între ea și erorile și abuzurile aplicării ei) „au ajuns pînă la noi doar trei fragmente: o propoziție de Alkidamas, o referință în Aristotel și un ecou la Philemon". Nici una dintre acestea nu aparține secolului al V-lea. Schlaifer îl exclude pe Euripide pe temeiul că împărtășește opinia comună conform căreia unii sînt prin natura lor potriviți doar pentru a fi sclavi, chiar dacă proclamă că sclavul poate fi mai bun decît stăpînul său și deci înrobit în mod eronat.[7] Propriile sale puncte de vedere sînt dificil de izolat, de vreme ce era un dramaturg, iar personajele sale exprimă opinii și sentimente contrarii, însă în cele din urmă el oferă dovezi cu privire la un val tot mai mare de proteste

împotriva sclaviei în timpul vieții sale. Subiectul piesei *Alexandros*, după cum am văzut, constituia o arenă potrivită pentru expunerea unor opinii contrare, pe de o parte splendida afirmare a egalității tuturor oamenilor (pp. 127 și urm. mai sus), pe de altă parte puncte de vedere precum acestea:

(fr. 48) „Nu există povară mai mare și nici o proprietate mai lipsită de valoare și mai inutilă într-o casă decît un sclav cu o minte superioară rangului său" (cf. fr. 216).

(fr. 49) „Rasa sclavilor e atît de rea, se gîndește doar la stomac și niciodată nu se uită spre viitor."

(fr. 50) „Sclavii care sînt mai bine plasați în casă pe lîngă stăpînii lor își atrag o mare dușmănie din partea egalilor lor."

(fr. 51) „Este un lucru rău să ai sclavi care sînt prea buni pentru stăpînii lor" (cf. fr. 251).

Fragmentul 86 din *Alcmaion* spune că e un prost oricine se încrede într-un sclav.

Alte fragmente ne oferă certitudinea că aceste cuvinte erau exprimate de personaje reci și neînțelegătoare. Frecvența cu care sclavul este prezentat cu înțelegere, iar relația dintre sclavi și stăpînii lor e descrisă în termeni favorabili, chiar emoționanți, nu constituie în sine o dovadă a antipatiei față de sclavie ca atare[8], dar este totuși izbitoare. Mizeria sclaviei este sugerată în *Archelaos* (fr. 245): „Un lucru vă spun: nu vă lăsați niciodată luați vii în sclavie dacă aveți o singură șansă de a muri liberi." Dar nu se întîmplă întotdeauna cu necesitate așa: „Cît de bine este pentru sclavi să-și găsească stăpîni buni, iar pentru stăpîn, să aibă în casă un sclav bine dispus!" (fr. 529). Sclavii lui Alcestis sînt distruși de durere la moartea ei, care le-a fost ca o mamă (*Alc.* 192 și urm., 769), deși ei recunosc că nu peste tot lucrurile stau astfel (*ibid.* 210), și există încă multe alte fragmente în aceeași notă.[9] Hippolit îl ascultă și îi răspunde foarte serios sclavului său atunci cînd acesta îi oferă sfatul, și același sclav nu dă înapoi cînd e să-l apere de mînia tatălui său (*Hipp.* 88 și urm., 1249 și urm.). Atît devotamentul, cît și patosul unui sclav se reflectă în cuvintele servitoarei Andromacăi, atunci cînd este de acord să meargă într-o misiune periculoasă pentru stăpîna sa (*Andr.* 89): „Mă voi duce, iar dacă mi se va întîmpla ceva — ei bine, viața unei sclave n-are prea mare valoare." În *Helena* (1639), altă servitoare își apără stăpîna cu următoarele cuvinte: „Omoară-mă pe mine, nu pe sora ta, căci pentru sclav este o glorie să moară pentru stăpînul său." Libertatea de exprimare care le era permisă sclavilor în piesele lui Euripide a fost

întoarsă împotriva acestuia de Aristofan (*Broaștele* 949), iar lipsa ei generală este menționată de mai multe ori în piesele lui ca o trăsătură a sclavilor.[10]

Dacă în aceste fragmente Euripide nu face decît să-și arate înțelegerea pentru sclavi, reflectînd probabil o relație care exista în realitate în ceea ce avea ea mai bun, în alte locuri el merge mai departe și afirmă că un sclav îi poate fi egal sau superior unui om liber. În *Helena* 730 un sclav spune că are „mintea, chiar dacă nu și numele, unui om liber"[11], după cum într-un fragment din *Melanippe* (511) se spune că „numele de sclav nu-l degradează pe un om bun și mulți sclavi sînt mai buni decît cei liberi", iar în *Phrixos* (831): „pentru mulți sclavi acest nume le aduce dispreț, deși în inima lor ei țin de însușirile unui om liber mai mult decît unii care nu sînt sclavi".[12] În *Ion* această afirmație ia o formă universală. Bătrînul profesor-sclav al tatălui Kreusei, pe care ea îl prețuiește ca pe un prieten binevoitor și căruia îi promite să-l iubească la fel ca pe tatăl ei (730 și urm.), îi spune că este gata să moară în serviciul ei și adaugă (845): „Doar una face sclavul de rușine: numele. În toate celelalte, sclavul, de are inimă aleasă, nu prețuiește mai puțin ca omul liber." În aceste fragmente, împreună cu fr. 52 sau cu un vers precum al doilea din fr. 336, 2 — „de naștere aleasă este omul bun" — ar fi nedrept să nu recunoaștem o negare categorică a diviziunilor naturale în cadrul rasei omenești, diviziuni prin care unul se poate naște pentru a servi, iar altul pentru a conduce, cu corolarul că sclavia este în sine o greșeală. Un sclav ca atare nu este cu nimic mai puțin valoros decît un om liber. Dacă este inferior din punct de vedere moral, aceasta se datorează fie caracterului său propriu, fie sclaviei înseși, care a distrus un om bun în natura sa.[13]

Exceptîndu-l pe Euripide (care a murit în 406), singura afirmație despre acest subiect care s-a păstrat, pînă la Aristotel, este un citat dintr-un discipol al lui Gorgias, numit Alkidamas: Zeul i-a făcut pe toți ca [oameni] liberi; pe nimeni natura nu l-a făcut sclav." Fragmentul se găsește într-un discurs către spartani în care li se recomandă acestora să elibereze cetatea Messene, ai cărei locuitori le-au fost robi vreme de secole, însă nici o referire la contextul istoric nu poate slăbi universalitatea acestui principiu, astfel enunțat. Garanția pentru aceasta este dată de cuvintele „zeu", „toți" și „natură".[14] După cum evidențiază Newman (*Politics*, I. 143), sclavia „suferea deja o examinare riguroasă, în cursul căreia toate formele ei erau puse în balanță una după alta și găsite deficitare, fiind eliminate pe rînd, mai întîi înrobirea pentru datorii, apoi înrobirea grecilor, după care luarea de sclavi în război, astfel că o condamnare totală a acestei instituții părea să fie foarte la îndemînă".

Acum ea fusese exprimată, și cu siguranță a fost făcut un mare pas înainte în istoria relațiilor interumane. Desigur, exasperanta capacitate a oamenilor de a-și compartimenta gîndurile s-a menținut. Levinson scoate în relief faptul că în codul iustinian, după ce se stabilește ca principiu că „sclavia este contrară legilor naturii", se trece la expunerea în detalii precise a drepturilor proprietarilor de sclavi, iar în secolul al XIX-lea un proprietar de sclavi american putea subscrie bucuros la afirmația din Declarația de Independență potrivit căreia „toți oamenii au fost creați egali". Lupta era destinată să dureze, însă începuse deja, și o puternică armă pentru oponenții sclaviei a fost făurită atunci cînd s-a afirmat pentru prima oară deschis că sclavia nu are nici un temei natural.

Alkidamas și-a scris discursul messenian cam prin 360. Ceva mai tîrziu, în același secol, afirmația lui se reîntîlnește într-o piesă de Philemon (fr. 95 Kock): „Chiar sclav fiind, omul are aceeași carne; nimeni n-a fost vreodată sclav de la natură, chiar dacă destinul înrobește corpul." Răspîndirea extinsă a ideii în a doua jumătate a secolului al IV-lea este atestată și de Aristotel, care scrie în *Politica* sa (1253b20): „Unii susțin totuși că nu este naturală deținerea de sclavi. Numai prin *nomos* unul este sclav, iar altul liber, căci în natură nu există vreo diferență. Prin urmare nu este nici dreaptă, căci se bazează pe forță." Deci în acea vreme (probabil după 335) erau bine cunoscute aceste puncte de vedere liberale, însă este încă o problemă aprins controversată dacă ele erau deja răspîndite în perioada care ne interesează pe noi în principal, în Atena lui Euripide și a lui Socrate, și dacă ar trebui să fie atribuite unei generații de sofiști de dinaintea lui Alkidamas. Cît de adevărată este afirmația lui Nestle, din 1901, potrivit căreia „va contribui întotdeauna la gloria sofiștilor greci faptul că, pornind de la concepția despre legea naturală, s-au opus existenței sclaviei pe temeiuri teoretice, iar școala socratică, Platon și Aristotel reprezintă fără doar și poate, din acest punct de vedere, un pas înapoi"?

(5) EGALITATEA RASIALĂ

Răspunsul stă în evoluția ideii cosmopolite, căci, de vreme ce înrobirea grecilor de către greci era în general nepopulară, sclavia nu mai putea fi apărată teoretic decît pe temeiul că barbarii (negrecii) sînt inferiori de la natură. Acesta era punctul de vedere al lui Platon, care nu va admite decît sclavia barbarilor (*Rep.* 469b-c).[1] El este gata chiar să fie

mai drastic: numai grecii sînt caracterizați de un bun intelect și de pasiunea de a învăța, în vreme ce nordicii, precum tracii și sciții, sînt prin natura lor înflăcărați și irascibili, iar fenicienii și egiptenii sînt lacomi (435e–436a). Toate acestea au o anumită întemeiere în știința epocii, deoarece tratatul *Despre atmosferă, ape și locuri* al lui Hippocrates, din secolul al V-lea, oferă o perspectivă detaliată despre efectele climatului atît asupra caracterului și intelectului, cît și asupra fizicului. Condițiile din Asia Mică au ca rezultat oameni cu fizic bun, însă dedați plăcerilor și lipsiți de curaj și de hărnicie, iar locuitorii mlaștinilor fierbinți din regiunea Phasis sînt grași, greoi și nepotriviți pentru muncă și așa mai departe. Grecii, pentru că locuiesc într-o poziție geografic intermediară, posedă atît inteligență, cît și curaj, ceea ce face din ei în mod natural o rasă de stăpîni.[2] Dacă, în pofida acestei spoieli științifice, cineva ar fi susținut că distincțiile rasiale sînt nenaturale și există numai prin *nomos*, ultimul sprijin teoretic al sclaviei ar fi fost înlăturat, iar această afirmație, după cum am văzut, fusese deja făcută de Antiphon. Putem remarca și unele considerații ceva mai generale care tind în aceeași direcție. Într-un fragment din Euripide (902) găsim: „Omul virtuos [« înțelept », pentru unii specialiști], chiar dacă locuiește într-un ținut foarte îndepărtat, și chiar dacă ochii mei nu-l vor zări niciodată, este prietenul meu", și pare să fie aici proverbiala expresie care spune că patria unui om virtuos este întreaga lume.[3]

Este important să se facă distincția între panelenism și cosmopolitismul mai cuprinzător care se răsfrînge și asupra barbarilor.[4] Relațiile dintre cetățile-stat grecești erau paradoxale. Independente și invidioase, ele se aflau încontinuu în război unele cu altele, și totuși semnificația unității panelenice era puternică și era alimentată de marile festivaluri de la Olimpia, Delfi și Istm, în timpul cărora disputele încetau și era proclamat armistițiul sacru. În acest timp, legăturile limbii comune (chiar dacă împărțită în dialecte), religiei și culturii (ilustrată de poemele homerice) anulau diferențele dintre state. În secolele al V-lea și al IV-lea, fragmentarea spațiului de limbă greacă era considerată din ce în ce mai mult o prostie, și e posibil ca scriitorii care foloseau limbajul cosmopolitismului să se fi referit doar la slava panelenismului, ceea ce avea mai degrabă darul să accentueze decît să slăbească distincția dintre greci și barbari. Idealul era unirea grecilor împotriva lumii negrecești, unire obținută cu atît succes în războaiele cu perșii. Gorgias scrie (fr. 5b) că victoriilor împotriva barbarilor trebuie să le fie închinate imnuri de recunoștință, în schimb cele împotriva vecinilor greci cer bocete. În dialogul *Protagoras* (337c), Hippias li se adresează celor din jur, veniți din diferite cetăți, spunîndu-le: „eu vă socot a fi rude, prieteni, concetățeni,

prin fire, iar nu prin lege; căci cele asemănătoare se înrudesc prin fire, pe cînd legea (*nomosul*), fiind tiranul oamenilor, impune multe lucruri ce sînt contrare firii." Prin urmare ar fi scandalos dacă ei, cei mai înțelepți dintre greci, s-ar certa între ei. S-au dat răspunsuri diferite la întrebarea dacă Hippias predică unitatea omenirii sau doar unitatea grecilor, ori pe aceea a filozofilor, căci ar fi putut să se refere la ei prin „cei asemenea de la natură" (ὅμοιοι).[5] Îi „recunoaște" Hippias aici, după cum crede Untersteiner, „drept prieteni și rude pe oamenii din toate cetățile și din toate neamurile"? De fapt cuvintele sale sînt aceleași pe care le folosește Socrate în *Republica* lui Platon, 470c, cînd spune că neamul grecesc „își este sieși rudă și aparține aceleiași familii", adăugînd însă imediat că grecii și barbarii nu sînt doar străini, ci și dușmani firești.[6] Faptul că Hippias, precum Antiphon, distinge *nomos* de *physis* și o respinge pe cea dintîi nu dovedește, singur, că i s-ar fi alăturat și în atribuirea unor deosebiri de rasă și de clasă *nomos*-ului, după cum nici încrederea sa în existența unor legi nescrise universale, conform lui Xenofon, nu dovedește asta.

Relațiile dintre greci și barbari erau complexe și nu pot fi îndeajuns discutate aici.[7] Platon putea să-i respingă într-un loc pe egipteni din cauză că ar fi fost lacomi, însă în *Timaios* îi consideră depozitari ai străvechii înțelepciuni, spre deosebire de „copilărești" greci. Îndatorarea științei și a matematicilor din Grecia față de alte popoare era deschis recunoscută de Herodot și de alții. Chiar Hippias spune că atunci cînd a scris o lucrare de-a lui s-a folosit de poeți „și de alți scriitori greci și barbari deopotrivă" (fr. 6). Ne preocupă aici doar întrebarea dacă ideea cunoscută mai tîrziu ca unitatea sau frăția omenirii era deja dezbătută în secolul al V-lea. Antiphon o abordează, și probabil că și Hippias și alții. Deși cunoștințele noastre sînt lamentabil de insuficiente, ar fi totuși straniu ca acea credință în legi universale și „naturale" ale comportamentului omenesc să nu fi fost însoțită de convingerea că rasa omenească este fundamental asemănătoare. Ideea unei egalități elementare a oamenilor era ferm înrădăcinată în teoriile antropologice. De vreme ce toți oamenii provin la origine din pămînt, ca rezultat al fermentării lutului sau clisei, natura nu i-a dat nimănui dreptul să se laude că ar proveni dintr-o materie mai bună decît oricine altcineva.[8] Acest tip de distincții a apărut mai tîrziu, doar ca rezultat al *nomosului*. Acest temei antropologic pentru antiteza *nomos–physis* vrea să spună că justificarea pe care o dă egalității este universală și este rezonabil să se presupună că un om care are pretenția de a fi filozof, și găsește temeiul relevant în cazul unei distincții, îl va aplica la toate — deci și celor între nobili și oameni de rînd, stăpîni și sclavi, atenieni și spartani, greci și negreci.

RELATIVITATEA VALORILOR ȘI EFECTELE EI ASUPRA TEORIILOR ETICE[1]

Dacă filozofia naturii începe cu mirarea, se poate spune că etica a început cu scepticismul.
GRANT, *Ethics*, 1, 155.

În capitolul despre sofiști (p. 46) este menționată împărțirea în trei stadii pe care o face Alexander Grant moralității, stadii care corespund, în cazul națiunii, cu vîrstele prin care trece individul — copilăria, adolescența și maturitatea. Cel puțin într-o privință această împărțire nu va scăpa azi de contestări. El numește „tranzitoriu" stadiul sceptic sau sofistic și sugerează că doar al treilea reprezintă maturitatea, adică acela în care se revine la opiniile anterioare, mai serios susținute printr-o gîndire independentă. În cazul gîndirii grecești, tranziția se făcea spre idealismul lui Platon, o reafirmare și apărare filozofică a acelor valori absolute care erau acceptate cu „simplitate și încredere" în copilărie, ca și în stadiul precritic al societății. Cel de-al doilea stadiu, cel sceptic, ar putea la fel de bine să fie denumit pozitivist, și nu este deloc general acceptat că încrederea în valori absolute este mai matură decît pozitivismul. Nu toți adulții redescoperă convingerile pe care le aveau în copilărie. Pozitivismul respinge punctul de vedere potrivit căruia legea pozitivă trebuie să fie stabilită pornind de la un principiu natural ideal al binelui, adică universal valabil: nu există decît un bine relativ, care derivă din legea pozitivă ce precumpănește într-o anumită epocă. Pozitivistul știe că, de regulă, căutarea binelui în sine este o vînătoare de himere. La fel cum frumusețea, pentru Hume, „nu este o calitate ce stă chiar în lucruri, ci există doar în mințile celor care le contemplă, și fiecare minte percepe o altă frumusețe".[2] Făcînd asemenea afirmații, pozitivistul modern n-ar dori să i se spună că punctul său de vedere este preplatonic sau adolescentin, ci el reia de fapt ceea ce susțineau sofiștii în controversa din secolele al V-lea și al IV-lea î.Cr. Pentru el, ca pentru Archelaos, valorile există doar prin *nomos*, nu prin *physis*. Pentru Ayer nici măcar nu există vreo controversă în această privință:

> A vorbi despre valori nu înseamnă să descriem ce ar putea sau nu ar putea ele să fie, problema fiind dacă există cu adevărat sau nu. O astfel de

problemă nu se pune. Problema morală stă în întrebările: Ce trebuie să fac? Ce atitudine trebuie să iau? Iar judecățile morale sînt directive în acest sens. Putem acum să înțelegem că întreaga dispută despre obiectivitatea valorilor, așa cum este ea purtată în mod obișnuit, e lipsită de sens și inutilă.[3]

Cît de lipsită de sens și cît de inutilă ar fi, disputa a reapărut totuși de multe ori, iar, vorbind despre pozitivism în Grecia secolului al V-lea, cu greu se poate afirma că Platon a făcut-o să devină caducă. Un personaj al lui Euripide întreabă retoric: „Ce faptă este rușinoasă dacă ea nu-i pare astfel celui care o săvîrșește?"; această interogație își atrage din partea lui Aristofan replica parodică: „Ce faptă este rușinoasă dacă ea nu e astfel receptată de public?" Atît lui Platon, cît și lui Antistene li se atribuie răspunsul: „Ceea ce e rușinos e rușinos, indiferent dacă pare sau nu pare așa."[4] În *Fenicienele*, exprimîndu-și dorința de putere în termeni sofistici veritabili, Eteokles spune (499 și urm.): „Dacă ar fi frumos și bun același lucru pentru toți, n-ar mai ști oamenii ce sînt greșitele-nțelegeri și gîlceava, dar pentru muritori nimic nu-i asemănător și nici la fel, afară de cuvinte, realitatea e deosebită"; iar cînd Hippias pretinde că știe ce este dreptatea, Socrate îl felicită ironic pentru că ar fi descoperit cum vor face juriile să înceteze neînțelegerile cu privire la verdictele lor și cum vor lua sfîrșit litigiile, rebeliunile și războaiele (Xen. *Mem.* 4.4.8). Încă o dată, în dialogurile lui Platon el observă că atunci cînd spunem cuvinte precum „fier" sau „argint" știm cu toții ce se înțelege prin ele, însă cînd spunem „drept" sau „bun" nu sîntem de acord unii cu alții și nici chiar nouă înșine nu ne e clar.[5] Aceste citate oferă o idee despre atmosfera de scepticism din epocă, scepticism căruia Socrate însuși i se opunea atît de ferm, susținînd că înțelegerea asupra semnificației termenilor morali este esențială înainte de trecerea la practicarea moralității.

Cel mai cunoscut susținător al relativității valorilor (chiar dacă, așa cum se întîmplă, gîndirea sa a fost adesea deformată și filtrată prin alte minți mai puțin înzestrate) a fost Protagoras, iar îndrăzneala lui filozofică față de normele tradițional acceptate se întemeia la rîndul ei pe teorii relativiste și subiectiviste de ontologie și epistemologie. Aplicat la valori, relativismul poate însemna două lucruri. (*a*) Nu există nimic căruia atributele de bun, rău sau altele asemenea să-i poată fi aplicat în mod absolut și fără deosebire, pentru că efectul tuturor diferă în funcție de obiectul asupra căruia se exercită, de circumstanțele în care i se aplică și așa mai departe. Ceea ce este bun pentru A poate fi rău pentru B, ceea ce este bun pentru A în anumite circumstanțe poate fi rău pentru el în alte circumstanțe etc. Obiectivitatea impresiei de bine nu este negată,

însă ea variază cu fiecare caz. (*b*) Cînd cineva spune că binele și răul nu sînt decît relative, el poate înțelege prin aceasta că „nu există ceva bun sau rău, ci gîndirea le face să fie astfel". Orice cercetare a antitezei *nomos–physis* scoate la iveală o mulțime de astfel de exemple: caracterul abominabil al incestului la greci și normalitatea lui la egipteni și așa mai departe. Mult mai evidentă este ideea în cazul valorilor estetice.

Heraclit invocase mai înainte primul tip de relativitate ca justificare pentru paradoxul său cu privire la identitatea contrariilor: „Marea: iată o apă foarte pură și foarte impură, bună de băut pentru pești, ea le asigură viața; de nebăut pentru oameni, ea îi ucide."[6] Protagoras va dezvolta aceeași temă în răspunsul la sugestia lui Socrate că „binele" poate fi echivalat cu „folositor pentru oameni"[7]:

> Chiar dacă unele lucruri nu le sînt folositoare oamenilor, eu încă le-aș numi bune... Eu știu că unele alimente, băuturi, doftorii și multe altele sînt nefolositoare oamenilor, altele însă sînt folositoare. Altele sînt indiferente oamenilor, dar nu și cailor. Altele sînt folositoare numai pentru boi, altele pentru cîini. Altele nu sînt folositoare nici unora dintre aceștia, dar sînt folositoare pomilor. Unele sînt bune pentru rădăcinile pomului, dar sînt rele pentru muguri. De pildă, bălegarul pus la rădăcinile tuturor plantelor este bun, dar dacă ai vrea să-l pui la tulpini și pe lăstarii tineri, îi distruge pe toți. Căci și uleiul este dăunător tuturor plantelor și foarte dăunător pentru părul tuturor animalelor, afară de cel al omului; pentru părul omului este întăritor, ca și pentru restul corpului. Astfel binele este ceva divers și variat, încît chiar în cazul omului ceva poate fi bun pentru părțile din afară ale corpului și același lucru poate fi dăunător pentru cele dinăuntru. De aceea toți medicii interzic celor bolnavi să folosească uleiul, sau le îngăduie numai puțin de tot în mîncăruri.

Acest mic și abil discurs a fost întîmpinat cu surprinzător de multe critici pe temeiul irelevanței.[8] De vreme ce Socrate l-a întrebat de fapt pe Protagoras ce înțelege prin conceptul de „bine", e puțin probabil ca pentru el expunerea propriei sale teorii despre diversitatea acestuia să fie irelevantă. Că un sofist se va grozăvi în același timp și cu amestecatele sale cunoștințe nu este decît o caracteristică a personajului. Hackforth[9] obiectează considerînd că irelevanța se datorează extinderii semnificației „binelui" dincolo de sfera eticului, în timp ce contextul discuției era etic. Însă nu numai că întrebarea lui Socrate era foarte generală, vizînd echivalarea dintre „bine" și „folositor pentru om", dar pentru sofiști legătura dintre etică, politică și retorică, pe de o parte, și igienă sau medicină, pe de alta, era importantă, ca două ramuri ale artei de a îmbunătăți natura umană, moral și fizic. În dialogul *Theaitetos* (167b-c),

Protagoras spune: „Cît despre înțelepți..., îi numesc, referitor la trup, medici, iar la plante, agricultori. Declar că și aceștia din urmă creează plantelor, în locul senzațiilor rele — cînd vreuneia nu-i merge bine — senzații și stări bune și sănătoase, iar, pe de altă parte, că și retorii înțelepți și buni fac, în cetăți, ca cele folositoare să pară drepte, în locul celor netrebnice." Versényi a evidențiat o paralelă foarte apropiată între Protagoras și tratatul hipocratic *Despre medicina veche*[10]:

> Amîndoi subliniază că artele lor sînt invenții omenești mai degrabă decît un har *genuin*, că artele lor sînt necesare din cauza diferenței dintre oameni și celei dintre oameni și animale, și că de aici reiese relativitatea a ceea ce e bine pentru fiecare în parte. Amîndoi afirmă că „modul nostru de viață actual" (legi, obiceiuri, bucătărie) nu este de la natură, ci „a fost descoperit și elaborat într-o lungă perioadă de timp".
>
> Obiectivul ambilor [în arta politică și în cea medicală] este acela de a găsi ceea ce e folositor, potrivit și corespunzător sau cuvenit naturii celor de care se îngrijește fiecare, pentru a favoriza o viață sănătoasă, armonioasă și liniștită. Această similitudine între obiectivele, metodele și (aproximativ) subiectul lor nu determină doar o asociere constantă între cele două, dar uneori face extrem de dificilă trasarea unei linii despărțitoare precise între ele.

„Căci — spune Gorgias în *Elogiul Elenei* (14) — la fel cum, dintre medicamente, fiecare elimină din corp alte umori, iar unele pun capăt bolilor și altele vieții, tot așa, între discursuri, unele întristează, altele bucură, unele înspăimîntă, altele dau curaj ascultătorilor, altele în sfîrșit intoxică și vrăjesc sufletul cu o persuasiune rea." Această teorie era realmente pusă în practică de Antiphon în a sa „clinică psihiatrică", după cum se relatează în *Viețile celor zece oratori*: într-un spațiu special, închiriat în Corint, el „a dezvoltat o « artă a consolării » paralelă terapiei corpului făcute de medici".[11]

Protagoras vede o strînsă corespondență nu numai între medicină și oratorie, care îmbunătățesc fizic și respectiv moral condiția omului, cum vedea și Gorgias, ci și între acestea două și agricultură, între grija față de oameni și cea față de plante. Ideea este reluată de Antiphon (fr. 60):

> Cel dintîi dintre lucrurile prețuite printre oameni este, după părerea mea, educația. Căci atunci cînd cineva face corect începutul unui lucru, oricare ar fi el, este firesc ca și sfîrșitul să fie corect. Într-adevăr, ce soi de sămînță ar sădi cineva în pămînt, de același soi trebuie să aștepte el și roadele. La fel, cînd cineva sădește într-o persoană tînără un grăunte de educație nobilă, acest grăunte trăiește și înflorește toată viața, și pe acesta nici ploaia, nici uscăciunea nu-l pot nimici.

Această analogie este aplicată anume cu privire la învățarea medicinei în *Legea* hipocratică[12]:

> Învățarea medicinei poate fi asemănată cu creșterea plantelor. Talentul nostru natural reprezintă țărîna. Cunoștințele profesorilor noștri sînt ca semințele. Învățarea încă din copilărie e analoagă aruncării la timp a semințelor pe cîmpul deja pregătit. Locul unde învățăm este asemenea substanțelor nutritive ce vin din aerul înconjurător la cele însămînțate. Silința reprezintă contribuția țărînii. Timpul dă vigoare tuturor acestor lucruri, perfecționînd astfel educația.

Aceste fragmente ar trebui să ne ajute să înțelegem mai bine mintea unui sofist și de ce folosește Protagoras exemple medicale și din agricultură ca răspuns la întrebarea lui Socrate. Medicii erau aceia care, mai presus de toți, insistau asupra relativității „binelui" și „răului" pentru individ (după cum erau nevoiți, pentru a avea succes în meseria lor). În *Medicina veche* (cap. 8) sînt făcute comparații între cele care sînt bune pentru omul sănătos și cele pentru omul bolnav, și între om și animale; iar în capitolul 20 se susține că nu e deloc necesară cunoașterea întregii naturi a omului ca precondiție pentru dobîndirea artei medicinei, după cum accentuează unii filozofi, ci cunoștințele de medicină sînt necesare pentru cunoașterea omului și chiar a naturii în general. Medicul nu are nevoie să răspundă la întrebări generale precum „ce e omul?", el trebuie să spună ce e omul în relație cu diferite alimente, băuturi și moduri de viață și ce efect vor avea fiecare asupra fiecărui individ.[13]

Am văzut deja cît de răspîndită era tendința de înlocuire a principiilor universale de „drept" și „bine" cu conceptele de „interes" și „avantaj", „folositor" sau „benefic" (συμφέρον, χρήσιμον, ὠφέλιμον), împreună cu care mergeau firesc și cele de „potrivit" sau „corespunzător" (ἐπιτήδειον). Această tendință a devenit o doctrină a autorealizării și a respingerii drepturilor celorlalți, ca „interes al celui mai puternic" (Tucidide, Thrasymachos), însă în sine era doar utilitaristă și practică. Legată de ea era noțiunea de necesitate (*ananké*), și exemplelor deja citate (pp. 86 și urm. mai sus) li se poate adăuga încă un extras din *Medicina veche*, cap. 3, care subliniază legătura dintre activitatea practică și concepția relativistă a valorilor: „Nevoia i-a făcut pe oameni să caute și să descopere arta medicală, deoarece regulile urmate de cei sănătoși nu li se potriveau celor bolnavi, așa cum nu le sînt de folos nici astăzi." De asemenea aceasta se corelează și cu întreaga perspectivă evoluționistă a progresului omenesc (p. 73 mai sus).

Nu este ușor să găsim referințe la valori specific estetice, chiar dacă, în orice discuție despre relativitatea valorilor, cele estetice ar fi pentru

noi primele la care ne-am gîndi. Nu e nevoie să spunem că grecii nu erau insensibili la frumusețe, însă, după cum sugerează ambiguitatea cuvîntului lor care o desemna, *kalon*, nu prea vorbeau despre ea separat, un motiv fiind strînsa asociere pe care o făceau între frumusețe și „potrivire" sau „corespunzător funcției".[14] C.T. Seltman o spune foarte bine (*Approach to Greek Art*, 29):

> *Kalos* este greșit interpretat prin Frumos. Probabil ne-am putea apropia mai mult de înțelesul cuvîntului prin Desăvîrșit sau Desăvîrșire, căci acestea pot fi folosite în majoritatea sensurilor pe care le aveau cuvintele grecești. Este o eroare să spunem că Frumosul și Binele erau pentru greci unul și același lucru. Să spunem însă că pentru greci Desăvîrșirea includea automat superlativul, întrucît ceea ce e desăvîrșit trebuie să corespundă scopului său și prin asta este bun, iar atunci ne-am afla pe calea cea bună. Desăvîrșirea putea fi Valoarea fundamentală, prin care toate celelalte Valori puteau fi măsurate.

„Disputa frumuseții" din *Banchetul* lui Xenofon (cap. 5) este o încîntătoare ilustrare a acestei asocieri din mintea grecilor. Socrate încearcă să le demonstreze celor din jur că este mai frumos decît tînărul și chipeșul Critobulos. Acesta oferă la început argumentul că orice este frumos (*kalon*) dacă este bine alcătuit pentru scopul pentru care l-am achiziționat sau dacă este prin natura sa adaptat nevoilor noastre. Atunci, răspunde Socrate, dacă ochii noștri sînt pentru văzut, ai mei sînt mai frumoși decît ai voștri, căci, așa proeminenți și umflați cum sînt, ei pot vedea foarte departe, nu doar aproape; și așa mai departe. (Acest fragment este tradus în întregime în *Socrates*, pp. 67 și urm.)

Credea Protagoras de asemenea în a doua semnificație a relativității valorilor, anume că toate judecățile de valoare sînt pur subiective? La prima vedere cel puțin, aceasta pare să fie concluzia inevitabilă a celebrei sale afirmații că omul e măsura[15]: „Omul e măsura tuturor lucrurilor, a celor care sînt cum că sînt și a celor care nu sînt cum că nu sînt." În dialogul *Theaitetos* (152a), Socrate îl întreabă pe Theaitetos dacă a citit asta. „Am citit-o și încă de multe ori", a fost răspunsul. „Și nu spune ceva de genul: așa cum mi se arată fiecare lucru, așa este, după mine, iar după tine, așa cum ți se arată ție, căci sîntem oameni și tu, și eu?" De vreme ce această completare este făcută practic cu aceleași cuvinte în *Cratylos* (386a), trebuie să fie și ea chiar o componentă a argumentului lui Protagoras, ceea ce este confirmat de Aristotel, care adaugă informația că „lucrul" în cauză include valorile (*Metafiz.* 1062b13):

> Protagoras susținea că omul este măsura tuturor lucrurilor, ceea ce revine la a afirma că ceea ce i se pare fiecăruia *există* în realitate. Dacă ar fi așa,

ar rezulta că același lucru este și nu este, că e rău și bun și că toate afirmațiile contradictorii sînt deopotrivă de adevărate, pentru că adesea același lucru îi pare frumos (*kalon*) unuia, pe cînd altuia tocmai dimpotrivă, și ceea ce ne apare fiecăruia din noi este măsura (μέτρον, criteriul) lucrurilor.[16]

Toate sursele directe sînt de acord asupra semnificației generale a afirmației lui Protagoras, anume că ceea ce-i pare fiecărui individ este singura realitate și prin urmare lumea reală este diferită pentru fiecare; iar asta e cu atît mai probabil cu cît el întîlnește idei similare la filozofii contemporani ai naturii. Anaxagoras le spunea discipolilor săi că „lucrurile vor fi pentru voi așa cum presupuneți voi că sînt", iar Empedocle și Parmenide puneau accentul pe legătura între condiția fizică a omului și gîndurile lui.[17]

Toate bune pînă aici, însă acum intervine o dezvoltare remarcabilă. Potrivit lui Socrate (*Theaitetos* 161c și urm.), pe baza tezei astfel propuse urmează că nici un om nu poate fi mai înțelept decît altul și că nu are sens ca Protagoras sau oricare altul să se pretindă profesor. La asta, Socrate oferă o replică pe care crede că ar fi dat-o și Protagoras dacă ar fi trăit.[18] Ea constă în ideea că, deși toate opiniile sînt la fel de adevărate, nu toate sînt la fel de bune (*agatha*).[19] Omul înțelept (*sophos*) este cel care poate schimba ceea ce pare rău (*kakon*) și este așa pentru cineva, făcîndu-l să fie și să pară bun. (*a*) Mîncarea unui om bolnav *este* amară (pentru el): nu poate fi acuzat că greșește cînd o spune, nici că este mai ignorant decît cel sănătos. Doctorul însă, *sophos* în arta însănătoșirii, poate să-i schimbe într-atît condiția, încît deopotrivă să îi pară și să fie dulce și plăcută. (*b*) În privința educației, sofistul face prin cuvinte ceea ce doctorul face prin medicamente (de comparat cu Gorgias, p. 138 mai sus), adică își aduce discipolul într-o stare mai bună. Nu e vorba de realizarea unui schimb de opinii false pe opinii adevărate, căci opiniile false sînt imposibile, însă, cînd un om se află într-o stare coruptă (*poneron*) a minții și are gînduri corespunzătoare, înțeleptul îi aduce mintea într-o stare bună și îi dă gînduri sănătoase (*chresta*) — nu mai adevărate, ci mai bune. (*c*) Lucrurile pe care întreaga cetate le consideră drepte și onorabile (*kala*) sînt așa atîta vreme cît cetatea crede că ele sînt astfel, însă în fiecare caz în care ele devin dăunătoare (*ponera*), omul înțelept le înlocuiește cu altele, care sînt și par bune (*chresta*). Astfel se admite că unii oameni sînt mai înțelepți decît alții, chiar dacă nimeni nu gîndește fals.

Aici e un paradox: opiniile a doi oameni pot fi la fel de adevărate, dar nu la fel de valoroase, *chiar dacă* ele sînt opinii despre caracterul

bun sau rău al unui lucru. În cazul senzațiilor fizice, cel puțin în exemplul lui Platon, nu sînt dificultăți. Bolnavului îi displace gustul celor mîncate și este fericit cînd doctorul, după cum am spune noi, îi redă aprecierea normală a mîncării bune sau, cum zice Protagoras, face ca mîncarea neplăcută deopotrivă să-i pară și să-i fie plăcută. Însă în cazul valorilor morale situația este diferită. Dacă acele lucruri pe care o cetate le consideră drepte și frumoase *sînt* pentru ea drepte și frumoase atît timp cît le crede așa, atunci cetatea nu va dori ca punctele sale de vedere sau legile să-i fie schimbate, și s-ar putea crede că ele nici nu s-ar cuveni să fie schimbate. Ele ar fi precum uleiul de măsline din discursul lui Protagoras — bun pentru acea cetate, deși poate nu la fel de bun pentru altele. Se pare totuși că cetățile pot să nu fie *înțelepte*, iar judecățile lor să nu fie sănătoase și avantajoase, ci inutile și probabil dăunătoare. Cum pot atunci ele să fie și să pară atît drepte, cît și frumoase (*kala*) pentru cetate?

Protagoras caută o soluție personală la această problemă arzătoare a zilei — relația dintre *nomimon* și *dikaion*, legea pozitivă și morală. Despre ele se spunea:

(1) Că sînt identice prin definiție și că afirmarea identității lor este pur analitică. Prin aceasta se putea înțelege (*a*) vechea idee religioasă, din vremea organizării tribale a societății, că legile vin de la zei și de aceea nu pot fi greșite și trebuie respectate („toate legile omenești își primesc substanța de la legea divină"); sau (*b*) un corolar critic al echivalării celor două: dată fiind definiția că cele „drepte" includ doar ceea ce este aprobat sau sancționat de legi, atunci un om are dreptul să li se supună doar în măsura în care coincid cu propriile sale interese și are datoria să le ignore cînd se află în conflict cu o realitate a naturii, precum egalitatea dintre greci și barbari, nobili și oameni de rînd, bogați și săraci, după cum se exprimă Antiphon.

(2) Ca o consecință a punctului (*b*), identitatea dintre drept și legal era negată. „Drept" și „bine" reprezintă valori morale, care nu pot fi echivalate cu hotărîrile legii pozitive, deoarece legea poate fi nedreaptă, iar pe de altă parte ceea ce e drept se poate extinde dincolo de domeniul hotărîrilor legale.

(3) Exista teoria socratică a pactului social, conform căreia, chiar dacă sistemul legal poate duce la o hotărîre nedreaptă într-un anume caz, se cuvine totuși ca acel cetățean să o accepte, căci apartenența sa la statul respectiv implică făgăduiala de a se supune legii, în schimbul multelor avantaje legale de care se bucură în calitate de cetățean. Importanța problemei și caracterul încă nestatornic al opiniilor au dus la o anumită confuzie, care se reflectă și în considerațiile lui Protagoras. El

susținea că instituirea legilor și supunerea față de ele sînt necesare pentru menținerea societății, chiar dacă legile nu sînt „de la natură". Singura funcție a justiției (*diké*) astfel înțelese este „să facă posibilă ordinea politică" (p. 58 mai sus). Prin urmare el înclină în mod firesc spre cei care echivalează *dikaion* cu *nomimon*. Era totuși imposibil pentru un gînditor, la mijlocul secolului al V-lea, să ignore existența legilor proaste, iar el a încercat o soluție care să țină seama de ele. Chiar dacă rezultatul este o demonstrație inconsistentă sau vicioasă[20], el este de interes pentru modul în care oglindește punerea problemei în epocă, situație care l-a determinat pe Protagoras s-o ia pe o cale atît de încurcată. Este, la urma urmei, o problemă care a rămas pînă acum nerezolvată.

Fiindcă Protagoras era faimos pentru pretenția sa că poate face „argumentul mai slab să fie mai puternic", H. Gomperz (*S.u.R.* 269) sugerează că aici ar fi putut folosi aceste atribute, mai degrabă decît pe cele de „mai rău" și „mai bun" folosite de Platon în apărarea lui și care fac să devină evident cercul vicios. Ele nu ar modifica demonstrația în mod esențial, însă oferă aparența unui principiu mult mai obiectiv. Explicația pe care o dă Gomperz paradoxului este că fiecare om are dreptate pentru că fiecare vede doar o fațetă a adevărului, aceea pe care dispoziția sa îi permite să o vadă, însă (ca în cazul sănătății) există dispoziții normale și dispoziții anormale, iar cel mai normal om, pe care Protagoras îl numește înțelept, are cele mai normale, puternice și bune opinii. Teoria sa corespunde practicii sale retorice și este de fapt o justificare epistemologică a importanței retoricii. Oratorul trebuie să fie capabil să apere cu același succes puncte de vedere opuse, însă în final să-l facă pe unul dintre ele să triumfe ca „mai puternic". Exact la fel demonstrează epistemologul că toate punctele de vedere sînt egal de adevărate pentru că fiecare cuprinde doar o fațetă a adevărului, apoi decide că unul este „mai bun". Pentru Protagoras, oratorul este identic cu înțeleptul, pentru că a fost învățat să vadă ambele aspecte, în vreme ce profanul vede doar unul — adevărat, dar parțial adevărat (p. 275).[21]

Acestea ar putea sugera că pentru Protagoras criteriul este cantitativ: toate argumentele sînt la fel de adevărate, însă nu la fel de valoroase, în măsura în care ele prind mai mult sau mai puțin din realitate, astfel încît sînt mai mult sau mai puțin normale sau anormale, și deci mai puternice sau mai slabe. Această explicație își are atractivitatea sa, dar este slăbită de faptul că se bazează pe conceptele de „normal" și „anormal", căci, după cum spune Cornford (*PTK*, 73), „« mai sănătos » nu înseamnă pentru Protagoras « normal », căci ar stabili ceea ce este majoritar ca normă sau măsură pentru ceea ce este minoritar". Nu poate însemna decît mai folositor sau avantajos, o opinie care va produce *cu*

siguranță rezultate mai bune în viitor, adică efecte care pentru discipolul sofistului deopotrivă vor fi și vor părea mai bune, după ce-și va însuși învățătura. El va prefera atunci noile sale opinii. Pentru un stat, legile și obiceiurile lui sînt bune și lăudabile, atît timp cît sînt în vigoare și au acordul societății, însă un politician îl poate convinge că altele i-ar aduce avantaje mult mai mari. (Ideea este explicată foarte clar la 172a.) Pedeapsa capitală, putem spune, este bună și potrivită atît timp cît e susținută de opinia publică și cît e legal în vigoare. Dacă aceste condiții se modifică, este probabil că se întîmplă în principal deoarece cîțiva gînditori (*sophistai*, cum i-ar putea numi un grec) progresiști reușesc să inițieze răspîndirea unor idei diferite, iar aceasta o pot face (conform teoriei) doar convingîndu-i pe cetățeni că modificarea va fi practic avantajoasă (*chreston*) — că, de exemplu, criminalitatea mai degrabă va scădea, nu va crește. În spatele acestui argument încurcat se află convingerea lui Protagoras că *diké* există pentru menținerea ordinii sociale și că susținerea legilor în vigoare este prin urmare dreaptă și lăudabilă, chiar dacă nu sînt cele mai bune, deoarece alternativa nesupunerii sau a subversiunii ar distruge „legătura de prietenie și unire" de care depinde chiar viața noastră (*Prot.* 322c 4). Schimbarea poate fi spre mai bine numai dacă noile legi sînt stabilite de comun acord și prin demersuri constituționale.[22]

RETORICĂ ȘI FILOZOFIE
(aparență și ființă, opinie și cunoaștere, a convinge și a demonstra)

(1) INTRODUCERE

Retorica a fost deja menționată în aceste pagini (25, 47), dar ea necesită o prezentare mai amănunțită. Desigur că preocuparea noastră nu este aceea de a evalua lucrările lui Lysias, ale lui Andokides sau ale altor oratori din Atica, nici problemele de formă sau stil;[1] în schimb, teoria pe care se întemeia retorica greacă a avut implicații filozofice cu care nu numai sofiștii au simțit că trebuie să se confrunte, ci și Platon. Acesta a putut chiar să-și prezinte propria filozofie dialectică drept înlocuirea retoricii rele cu cea bună. Unii autori au susținut că numai retorica singură era caracteristica distinctivă a unui sofist.[2] Că aceasta este o exagerare se va fi dovedit deja, dar pe toți sofiștii de marcă i-a preocupat intens retorica, în aspectele sale juridice, politice sau epideictice, în aceeași măsură ca practicieni activi și ca profesori, ca sistematizatori sau autori de manuale de retorică.[3] Platon, care îi cunoștea pe sofiști, făcea distincție între sofistică și retorică folosind o analogie complicată, destinată să arate „că ele diferă prin natura lor; cum sînt însă învecinate, sofiștii și retorii se întîlnesc în același domeniu și în preocupări comune și nu pot preciza cu ce anume se ocupă, nici ei înșiși și nici ceilalți oameni, cu privire la ei". Această afirmație trebuie înțeleasă în lumina propriei sale doctrine despre superioritatea cunoașterii, a realității și a învățării asupra opiniei, aparenței și artei convingerii. După cum gimnastica menține corpul sănătos, la fel legislația menține tăria și vigoarea statului. Dacă se îmbolnăvește corpul, de vindecarea lui se va ocupa medicina, iar meșteșugul corespunzător pentru stat este împlinirea dreptății. Toate aceste meșteșuguri au contrafacerile lor. Gimnasticii îi corespunde machiajul, care conferă aparența sănătății, iar legislației îi corespunde sofistica, prin pretenția că dezvăluie ceea ce menține tăria statului, fără să posede însă o cunoaștere adevărată. Contrafacerea medicului este bucătarul, care pretinde că știe care este cel mai bun regim pentru corp, dar intenționează de fapt doar să satisfacă gusturile. Tot

astfel, cuvenitei împliniri a dreptății îi corespunde retorica, prin aceea că țelul ei este să amăgească audiența și să producă aparența dreptății, nu dreptatea adevărată. Prin urmare se poate spune că sofistica și retorica sînt „cam același lucru", dar, pentru a face totuși o diferență, sofistica este superioară în măsura în care este superioară arta pe care o imită, adică în măsura în care e mai bine să previi decît să vindeci.[4]

Arta retoricii era cunoscută de asemenea ca „artă a *logosului*", iar semnificațiile diferite ale acestui cuvînt (de la vorbire sau rostire la argument, rațiune; gîndire) au făcut cu putință existența unor concepții foarte diferite cu privire la arta al cărui subiect era. Năzuința lui Platon a fost aceea de a smulge retorica din mîinile sfătuitorilor neautentici și ale avocaților profesioniști și de a demonstra că este coextensivă filozofiei dacă e potrivit folosită și dacă e bazată pe cunoașterea adevărului. Aceasta este lecția din *Phaidros* (vezi în special 278b-d). În *Phaidon* (90b și în continuare) Socrate atribuie răul „misologiei" — o aversiune față de orice fel de *logos* — acelei lipse de instrucție corectă în „arta *logosului*". Fără aceasta omul crede orice i se spune, pentru ca apoi să descopere că e fals, iar deziluzia îl determină să învinuiască nu propria sa lipsă de experiență, ci însuși *logosul*, ajungînd astfel să rătăcească drumul spre cunoaștere și adevăr. Cei mai răi sînt cei care argumentează și pro și contra unei teze (ἀντι-λογικοί) și care consideră drept supremă înțelepciune faptul de a fi înțeles că nu există tărie sau certitudine nici în vreun lucru, nici în vreun argument, ci totul curge încoace și-ncolo asemeni curenților din Euripos, fără să rămînă niciodată identic măcar pentru o clipă. Se poate ca Platon să se fi referit la Protagoras, cu al său *Antilogiai*, dar critica lui se extinde asupra tuturor retorilor și sofiștilor, acei „oameni neluminați care nu doresc înțelepciunea, ci vor doar să-și învingă adversarul" (91a), tocmai aceia se consideră ei înșiși drept stăpîni și cei mai buni profesori ai „artei *logosului*".[5] Pentru Platon, și în realitate, Socrate era adevăratul stăpîn al acestei arte. El i-a dat altă utilizare decît cea sofistică, dar, cu toate că nu era retor — în cazul în care Critias se referea în mod special la Socrate atunci cînd spunea că nu e legitim să predea arta *logosului*[6] —, aceasta nu era tocmai fără sens. Socrate era convins că dacă cineva înțelege un lucru, atunci poate să „ofere un *logos* cu privire la el", iar necesitatea definițiilor pe care o susținea însemna necesitatea de a demonstra că oamenii pot înțelege esența curajului, a dreptății sau a oricărui alt subiect prin găsirea unei formule verbale care să dea seama de fiecare caz particular. „El susținea că aceia care știu despre orice lucru ce este trebuie de asemenea să fie capabili să explice și altora" (Xenofon: *Mem.* 4.6.1). Următoarele cuvinte pe care Xenofon i le

atribuie sînt grăitoare (*Mem.* 3.3.11, unde argumentează că un bun comandant de cavalerie trebuie să fie un bun vorbitor):

> Nu te-ai gîndit că toate lucrurile bune pe care le-am învățat prin tradiție, datorită cărora știm cum să trăim, le-am învățat prin intermediul cuvîntului, că orice altă lecție bună care poate fi învățată e învățată cu ajutorul vorbirii și că cei mai buni profesori sînt cei care folosesc cel mai bine limba, iar cei care dețin cea mai profundă cunoaștere a problemelor cele mai importante sînt de asemenea vorbitori perfecți?[7]

„Născocirea" retoricii este atribuită unor greci din Sicilia din prima jumătate a secolului al V-lea, Corax și Teisias. În acest context, născocirea a avut o semnificație specială[8], anume introducerea recursului la plauzibilitate în loc de evidență, stabilirea regulilor pentru cazuri diverse și strîngerea lor în manuale. Dacă un om acuzat de violență poate aduce dovezi care să arate fără îndoială că nu a făcut așa ceva, atunci nu are nevoie de această artă, dar dacă nu poate, trebuie să invoce argumentul plauzibilității. Dacă este mai mic și mai slab decît victima sa, el va spune: „Uitați-vă la mine! E posibil ca unul ca mine să se lege de cineva mare și puternic, precum acest om?" Dacă, în schimb, este mai puternic, va pleda altfel: „Aș fi fost atît de prost să-l atac știind că sînt primul asupra căruia ar cădea bănuielile?" Acestea sînt exemple atribuite lui Corax și Teisias.[9] Unul asemănător, modern, a fost prezentat în *Sunday Times* din 21 mai 1967. Poliția a adus o acuzație de depășire a limitei de viteză de 110 kilometri pe oră pe o autostradă, pretinzînd că a urmărit acuzatul cu vitezometrul indicînd 125–135. Apărarea nu a invocat dovada contrarie a indicației de pe vitezometrul acuzatului, ci a susținut că mașina poliției este dotată cu semnale luminoase care ar fi atras atenția acuzatului că este urmărit și, prin urmare: „Aș fi fost atît de prost să conduc cu mai mult de 110 avînd o mașină de poliție pe urmele mele?" Retorica ne învață de la bun început că nu contează care este realitatea, ci ceea ce pare a fi, ceea ce-i poate convinge pe oameni (*Phaidros* 267a). Aceasta este „arta *logosului*", nu simplu discurs sau demonstrație, ci și aparență sau opinie opusă realității (*ergon*), cu scopul de a convinge. Trebuie recunoscut totuși că persuasiunea e mai bună decît forța[10], iar retorica este *par excellence* o artă democratică, ce nu poate înflori sub apăsarea tiraniei nici în forma ei politică, nici în cea juridică. Apariția ei în Syracusa, notează Aristotel (*ap.* Cic., vezi nota 9), coincide cu alungarea tiranilor și stabilirea democrației.

Ca atare, sofiștii nu au fost pionierii retoricii, dar cu siguranță erau pregătiți să intervină și să acopere „cererile" cu privire la această artă care au însoțit în toată Grecia dezvoltarea libertății personale.[11] Se poate face o distincție între școala siciliană, continuată după Corax și Teisias

de Empedocle (vol. II, 135), Gorgias și Polos — vizînd în principal vorbirea frumoasă, elocința (εὐέπεια) — și aceea a altor sofiști care s-au adunat la Atena: Protagoras din Abdera, Prodicos din Ceos și Hippias din Elis. Aceștia din urmă, pe lîngă faptul că erau preocupați de educație, în sensul ei cel mai cuprinzător, puneau accentul pe folosirea corectă a limbii (ὀρθοέπεια, ὀρθότης ὀνομάτων), deviind astfel de la preocupările ce priveau discursul public spre inițierea studiului filologiei și gramaticii, al etimologiei și al distincției dintre sinonime (vezi mai jos paragraful 6).

Fundamentul teoretic esențial al retoricii, care a evidențiat-o de la început și care l-a șocat pe idealistul Platon, a fost (după cum spune despre Teisias și Gorgias în *Phaidros* 267a) acela că „ei țineau verosimilul (sau aparența adevărului, plauzibilul, εἰκότα) în mai mare prețuire decît adevărurile însele".[12] Sofiștii și retorii justificau aceasta afirmînd că adevărul și cunoașterea sînt iluzii.

> De vreme ce întreaga cercetare umană se desfășoară în domeniul opiniei, unde-i lesne de înșelat, toată capacitatea de convingere (filozofică, „științifică", legislativă sau de alt fel) este mai degrabă rezultatul forței elocinței decît al profunzimii rațiunii... Dacă oamenii ar fi *cunoscut*, ar fi fost o mare deosebire între înșelăciune și adevăr. Dar așa, putem distinge doar între argumente reușite sau neconvingătoare, persuasive sau fără efect.[13]

Răstălmăcindu-l pe Parmenide, Gorgias susține că nimic nu există (sau nu este real), că dacă există nu l-am putea cunoaște, și dacă l-am putea cunoaște nu am putea comunica altora aceste cunoștințe. Temeiul filozofic este același ca al lui Protagoras: „Pentru fiecare, ceea ce i se pare lui chiar *este*, în ceea ce îl privește."[14] „Dacă, spune Gorgias (fr. IIa, 35 DK), ar fi posibil ca adevărul despre realitate (*erga*) să fie făcut clar și limpede ascultătorilor prin intermediul cuvintelor (*logoi*), el ar fi fost ușor de înțeles ca decurgînd simplu din ceea ce este spus; dar, de vreme ce nu e așa..."

Logosul este puterea supremă, și este neutru. El poate face mult bine, înlăturînd teama sau supărarea și stimulînd bucuria sau compasiunea (Gorgias, *El.* 8, DK II, 290). Chiar cînd e înșelător, înșelăciunea poate fi una îndreptățită, în urma căreia cel înșelat pleacă mai înțelept decît era înainte, cum se întîmplă la spectacolele cu tragedii, care pentru Gorgias erau doar retorică în versuri.[15] Dar în sine este doar „artă a persuasiunii", cu care înarmat fiind un om poate convinge de orice „pe judecători în tribunale, pe senatori în senat, în ecclesia pe membrii ecclesiei, precum și în orice altă adunare cetățenească" (Platon, *Gorgias*, 452e). Această artă a vorbirii afirma Gorgias că o predă, și nimic mai mult. Deși avea în vedere binele și răul, el nu pretindea că predă virtutea (*areté*, *Menon* 95c) și susținea că profesorul de retorică nu este vinovat dacă elevii săi își

folosesc priceperea pentru scopuri murdare, nu mai mult decît poate fi învinovățit un antrenor de box dacă elevul său se duce și își snopește tatăl. Retorica pare astfel că se preocupă exclusiv de mijloace, de instrumente, nu de scopuri[16], iar învățarea ei avea asupra elevilor efecte diferite, după caracterul fiecăruia. Xenofon (*An.* 2.6.16 și în continuare) îl pune în opoziție pe Proxenos din Beoția — care îi plătea lecțiile lui Gorgias pentru că tînjea după mărire, faimă și avuție, „dar nu dorea să le cîștige în mod nedrept" — cu lipsa de scrupule a lui Menon din Tesalia (a cărui legătură cu Gorgias e cunoscută prin intermediul lui Platon). Dacă discipolii lui Socrate nu i-au făcut cinste cu toții, aceasta are cauze diferite.

(2) PROTAGORAS

Subiectivismul lui Protagoras a fost deja prezentat în legătură cu relativitatea valorilor, iar relația sa strînsă cu activitățile lui ca profesor de retorică este evidentă.[1] El îi învăța pe discipoli cum să laude și să critice același subiect, era notoriu pentru afirmația sa că „face argumentul mai slab să fie mai puternic" (vezi de ex. Ar., *Retorica*, 1402a23 și urm.) și a scris două cărți de *Argumente contrare* care trebuie să fi fost un manual de retorică. „Există, spunea el, două argumente opuse asupra oricărui subiect"[2], iar în dialogul *Euthydemos* (286b-c) Socrate le atribuie „lui Protagoras îndeosebi, dar chiar și [altora] înainte" teza imposibilității contradicției, care, spune el, merge pînă la a afirma că este imposibil să vorbești fals.[3] Aristotel susține teza (*Metafiz.* 1007b18) potrivit căreia „dacă două judecăți contradictorii ar fi adevărate în același timp despre același lucru, atunci toate lucrurile s-ar reduce la unul" și „același lucru ar putea fi totodată și corabie, și zid, și om, dacă despre orice obiect direct poți să afirmi sau să negi ceva în același timp", și spune că este o teză care trebuie acceptată de cei care acceptă dictonul lui Protagoras. Ceva mai departe, la 1009a6, după ce menționează negarea legii contradicției, scrie: „Din aceeași părere derivă și teoria lui Protagoras, astfel încît amîndouă tezele subzistă sau cad deopotrivă. Căci, pe de o parte, dacă tot ce credem și tot ce ne apare e adevărat, atunci rezultă că toate sînt deopotrivă și adevărate și false, căci mulți au păreri contrare altora."[4]

Fundamentul teoretic pentru toate aceste enunțuri se găsește în teza care deschide lucrarea sa *Despre adevăr*[5] și care a fost deja citată pentru implicațiile asupra valorilor (fr. I D.K.):

> Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care sînt cum că sînt și a celor care nu sînt cum că nu sînt.[6]

Continuarea arată că se gîndea în principal la individ, deși Platon a mers mai departe în a-i atribui o extindere la opinia comună a unui stat, întrupată în legile sale (vezi p. 142 mai sus). În afară de Platon și de Aristotel, afirmația este citată de Sextus, care consideră de asemenea că se referă la individ și explică: „adevărul este ceva relativ pentru că tot ceea ce-i apare sau este crezut de *cineva* (τινί) este nemijlocit real în ceea ce *îl* privește."[7]

Termenul „măsură" (*metron*) a fost probabil ales de Protagoras pentru savoarea epigramatică pe care o dă afirmației sale, foarte la îndemînă pentru a fi citată, și nu avem nici un motiv să ne îndoim că Platon, urmat de Sextus, avea dreptate să-l explice prin *kriterion*, principiu de judecare.[8] Semnificația lui este de asemenea dezvăluită de o critică a lui Aristotel. La sfîrșitul unei discuții despre *metron* în *Metafizica* (1053a31), acesta spune (pasajul e dificil, iar noi îl parafrazăm și îl clarificăm) că, în plus față de semnificația lui obișnuită, cuvîntul se aplică senzației și cunoașterii, pentru că sînt mijloace de a învăța despre lucruri, așa cum o măsură standard ne permite să le aflăm mărimea, cantitatea, greutatea, valoarea etc. Aceasta este totuși o folosire greșită a termenului, care îl face să însemne opusul a ceea ce ar trebui. Nu cunoașterea și senzațiile noastre sînt măsura realității, ci dimpotrivă, realitatea este aceea care trebuie să măsoare însemnătatea și valoarea cunoașterii noastre.[9] Cunoașterea nu poate determina natura lucrurilor, treaba ei este să se adapteze chiar ea la natura lor, așa cum este deja determinată, spre a putea obține adevărul. Astfel, adaugă el, oricît de inteligentă ar părea afirmația sa, Protagoras afirmă un nonsens cînd spune că omul e măsura tuturor lucrurilor, referindu-se la omul care cunoaște sau percepe.

Aristotel vorbește din punctul de vedere al filozofiei sale și al celei platoniciene, conform cărora există o realitate dincolo de cunoașterea sau opiniile noastre și independentă de ele. Punînd această filozofie în contrast cu doctrina lui Protagoras că nimic nu există, el apără ceea ce fiecare dintre noi percepe și cunoaște. (De vreme ce, conform acestei teorii, percepțiile noastre sînt infailibile, li se poate da numele de cunoaștere, *Theaitetos* 152c.) Simțurile și convingerile noastre sînt acelea care măsoară sau determină limitele și natura realității, care există doar în relație cu ele și este diferită pentru fiecare dintre noi. Opoziția lui Aristotel arată că pentru el doctrina lui Protagoras era pur subiectivistă și relativistă. Este aceasta o apreciere corectă? Au fost exprimate două puncte de vedere. Pentru a ne folosi de termenii din exemplul lui Platon (*Theaitetos* 152b), dacă vîntul *este* rece pentru mine, care îl simt rece, și *este* cald pentru tine, care îl simți cald, înseamnă aceasta că vîntul în sine este deopotrivă cald și rece sau că nu este nici cald, nici rece?

În termeni generali, trebuie să spunem ori (*a*) că toate proprietățile percepute, de oricine, coexistă într-un obiect fizic, dar unele sînt percepute de un om, iar altele de altul, ori (*b*) că proprietățile perceptibile nu au o existență independentă în obiect, ci numai perceperea le dă ființă, pentru cel care le percepe.

Cornford (*PTK*, 34 și urm.) e favorabil primei perspective: Protagoras susținea, ca și tradiția ioniană, „realismul naiv al simțului comun"[10], conform căruia simțurile sînt demne de încredere, iar lucrurile sînt amestecuri ale contrariilor, percepute prin simțuri, împotriva eleatismului, care nega mărturia simțurilor și realitatea contrariilor. De asemenea, el era de acord cu Heraclit, crezînd în coexistența contrariilor, și i-a luat apărarea împotriva lui Democrit. („Pentru că mierea le pare amară unora și dulce altora, Democrit a spus că nu este nici dulce, nici amară, Heraclit — că este și dulce și amară", Sext. *P.H.* 2.63.) Cornford afirmă că Sextus vine în sprijinul acestei idei, scriind (*P.H.* 1.218) că „în materie subzistă *logoi* (« temeiuri », Cornford) pentru toate aparențele, astfel încît materia, în sine, poate fi toate lucrurile care le apar oamenilor". El conchide că obiectele contradictorii ale simțurilor, precum recele și caldul, există independent de cineva care să le perceapă și că este greșit ca doctrina să-i fie numită „subiectivistă" sau chiar „relativistă".[11] Însă argumentele sale nu sînt puternice. Teza potrivit căreia nici un om nu are dreptul să-l contrazică pe altul, pe motiv că senzațiile și opiniile fiecăruia sînt adevărate în ceea ce îl privește, are prea puțin de-a face cu „realismul naiv al simțului comun" și ceva mai mult cu Heraclit, care-i îndemna pe oameni să adopte *logosul* comun tuturor și-i disprețuia pentru că trăiau de parcă fiecare ar fi avut propria sa înțelepciune personală (fr. 2; vezi vol. 1, 425). Termenii lui Sextus sînt în întregime cei ai unei epoci mai tîrzii, în asemenea măsură, încît să poată atrage suspiciunea asupra lor, iar concluzia — „Prin urmare, potrivit lui Protagoras, omul se dovedește a fi criteriul a ceea ce există" — nu decurge din premisele lui. Deși neagă, în interpretarea sa „lucrurile" (adică proprietățile) există (potrivit lui Cornford) indiferent dacă sînt percepute sau nu: mierea dintr-un borcan este dulce chiar dacă nimeni nu o gustă. Teoria substanței sau materiei care conține proprietăți ce pot fi sau pot să nu fie percepute este negată în numele lui Protagoras de Aristotel. Cînd discută teoria megarică potrivit căreia nu există astfel de lucruri ca potențialitățile neactualizate, că adică nimic nu este cald, rece, dulce sau, în general, perceptibil cîtă vreme nimeni nu-l percepe, el identifică această teorie cu cea a lui Protagoras.[12] Potrivit lui Cornford, a doua concepție — că proprietățile perceptibile nu au existență independentă — corespunde „doctrinei secrete" (*Theaitetos* 152c și urm.), asupra

căreia toți sînt de acord că nu e a lui Protagoras. Însă, cînd îl citează pe Sextus (*P.H.* 1.218) în sprijinul primeia, el omite propoziția anterioară, în care Sextus îi atribuie lui Protagoras doctrina că „materia se află în mișcare" (τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι). Aceasta aparține cu siguranță „dòctrinei secrete", iar Sextus se dovedește un martor nedemn de încredere al ideilor protagoreene originale atunci cînd încearcă să meargă mai departe de enunțul „omului-măsură" și de implicațiile sale evidente.[13]

Am putea trage concluzia că Protagoras a adoptat un subiectivism extrem[14], potrivit căruia nu există nici o realitate în spatele aparențelor și independent de ele, nici o diferență între aparență și ființă, iar fiecare este propriul judecător al impresiilor sale. Ceea ce îmi pare mie *este* pentru mine, și nici un om nu se află în postura de a-i spune altuia că a greșit. Dacă ceea ce simt eu cald este pentru tine rece, nu ne putem certa în privința asta: pentru mine e cald și pentru tine e rece. Nici un filozof al naturii nu a mers atît de departe, căci aceasta este o negare a chiar înțelesului *physisului*. Și Democrit spusese că toate senzațiile sînt subiective, că recele și caldul, dulcele și amarul nu au existență în natură, însă o spusese explicînd că aceasta se datorează interacțiunii dintre structura atomică a corpurilor noastre și cea a obiectului perceput. Un *physis* permanent sau o realitate *exista*, în speță atomii și vidul (vol. II, pp. 438, 440). Nu și pentru Protagoras, iar Democrit l-a criticat din acest motiv, cu obiecția că din punctul lui de vedere „nimic nu este mai mult *într-un fel* decît *în altul*"[15]. (În FGP, II, 1, p. 515 : „existentul (plinul — τὸ δεν) nu există într-o măsură mai mare decît nonexistentul (golul — τὸ μηδεν)" — *n. t.*) Protagoras se afla în avangarda reacției umaniste împotriva filozofilor naturii, care și-au dobîndit o faimă proastă printre oamenii practici datorită speculațiilor lor contradictorii — fiecare dintre ei, cum spune Gorgias (p. 48 mai sus), pretinzînd că deține secretul universului, însă în realitate nefăcînd altceva decît să-și susțină unii împotriva altora opiniile lor care mai de care mai incredibilă. Ca toți sofiștii, Protagoras era familiarizat cu teoriile lor, dar nu a mers pe același drum, ci a început să predea singurul lucru care avea importanță — cum trebuie avut grijă de afacerile personale și de treburile statului (Platon, *Prot.* 318e–319a).[16] Prin urmare, o dezbatere cu privire la filozofii de la care a împrumutat ceva sau împotriva cărora a reacționat nu este de prea mare folos, mai ales că știm atît de puțin despre conținutul lucrărilor sale: cu toții vînau himere, chiar dacă oponentul său direct și total este Parmenide, care susținea că toate senzațiile și părerile trebuie respinse ca false.

Am văzut că relativismul său se extindea și în domeniul eticii. Avem informații doar în legătură cu statele, însă e evident că dacă un om crede

sincer că e bine să furi, atunci pentru el, cîtă vreme crede astfel, *este* bine. Însă, după cum merită ca un doctor să facă efortul de a modifica lumea bolnavului prin intermediul medicamentelor lui (*Theaitetos* 167a), astfel încît ceea ce îi pare și este pentru el acru să pară și să fie dulce, la fel merită ca majoritatea, sau reprezentanții ei desemnați, pentru care a fura deopotrivă pare și este ceva rău, să îl prelucreze prin intermediul persuasiunii pînă cînd concepția sa — adică adevărul lui — se modifică. Concluzia logică a subiectivismului protagorean este anarhia morală și politică, însă departe de el să se fi gîndit la așa ceva. Morala și ordinea socială erau salvate de acea doctrină curioasă, tipică epocii, prin care principiul adevărului sau falsului este abandonat, fiind însă înlocuit cu principiul pragmatic de mai bine sau mai rău. „Unele aparențe sînt mai bune decît altele, chiar dacă nici una nu este mai adevărată" (*Theaitetos* 167b). Fără îndoială, aici doctrina epistemologic-ontologică[17] a subiectivității absolute se prăbușește: aparența de moment este subordonată unui principiu superior — scopul sau obiectivul naturii omenești și al societății. În același timp, intervine celălalt tip de relativism[18]: oamenii și societățile diferă în mare măsură și la fel, prin urmare, nevoile lor. Nu există un „bine pentru om" absolut. A judeca o situație particulară și a prescrie cel mai bun curs de acțiune pentru un om sau un stat, în anumite condiții date, așa cum face doctorul pentru pacientul său, este — potrivit lui Protagoras — sarcina sofistului.[19] Preocuparea oratorului este de a se asigura că acel curs e urmărit. Protagoras era și sofist și orator, și preda ambele arte. Integritatea sa a fost probabil cea care l-a împiedicat să vadă că arta lui de a apăra ambele părți și de a face argumentul mai slab să fie mai puternic era o sabie cu două tăișuri în mîinile unor oameni mai puțin scrupuloși. Oratorul obișnuit era satisfăcut să dețină instrumentele, fără să-i pese de scopuri. El le sucea capul tinerilor spunîndu-le că puteau avea lumea la picioarele lor doar dacă stăpîneau arta persuasiunii: era treaba lor ce făceau apoi cu ea.

ANEXĂ

Protagoras, fr. I, DK: despre traducerea unor termeni

S-au purtat multe controverse de-a lungul anilor cu privire la traducerea a trei cuvinte din enunțul lui Protagoras: ἄνθρωπος, ὡς, χρήματα.

1. ἄνθρωπος. Îl folosește Protagoras în sens (*a*) individual sau (*b*) universal sau (*c*) nu își dă seama de distincție? Pentru autorități mai vechi, vezi ZN, 1357, nota 1. În trecut cel puțin, majoritatea învățaților

au susținut punctul (*a*), de exemplu chiar Zeller, H. Gomperz (*S.u.R.* 222 și urm., chiar dacă spune la pagina 217 că nimeni nu ar fi fost mai uluit de întrebare decît Protagoras însuși), Nestle (cu unele rețineri, vezi ediția sa din *Prot.*, p. 14), Grant (*Eth.* 1, 135), R.G. Bury (Sextus, Loeb, ed. 1, XIV), Burnet (*Th. to P.* 115), Campbell (ed. *Theaet.* XXIX), Heinimann (*N.u.Ph.* 117), Calogero și Ad. Levi (despre care vezi Untersteiner, *Sophs.* 86, și notele).

Grote este întotdeauna menționat ca inițiatorul variantei (*b*), însă eu nu găsesc această interpretare în al său *Platon*, II, p. 322 și urm. (la care se referă Zeller). Lucrarea trebuia citită în întregime, dar ar putea fi citat fragmentul de la paginile 328–329: „Oricît de multiple ar putea fi activitățile mentale, *fiecare* om are partea *sa* din ele și modul lui *propriu* în care le manifestă, la care cunoașterea sa trebuie să se raporteze... Mintea *fiecărui* om, cu înzestrările ei particulare... este totuși limita sau măsura cunoașterii lui" (sublinierile mele). T. Gomperz, pe de altă parte, susține în mod neambiguu punctul de vedere universalist (*G.T.* 1, 451): „Omul... nu se referea, evident, la individ, ci la omenire ca întreg." Dacă Zeller descrie corect această perspectivă ca însemnînd că, potrivit lui Protagoras, „lucrurile ni se prezintă așa cum trebuie să ni se prezinte, condiționat de limitări și conform cu dispoziția naturii umane", atunci ea nu se potrivește argumentației.

Printre susținătorii interpretării (*c*), care a cîștigat aderență în ultimul timp, se numără Joël (*Gesch.* 703–705), Untersteiner (*Sophs.* 42, 86), Classen (*Proc. Afr. Cl. Ass.* 1959, 35) și Cornford (nepublicat). Unii combină această interpretare cu (*a*): Protagoras se gîndea la individ, însă nu făcea probabil distincția. Ceea ce pare destul de credibil, cu condiția de a se înțelge că varianta (*b*) este exclusă. În argumentul său potrivit căruia Protagoras nu ar fi făcut nici o distincție, H. Gomperz afirmă că nu este nici o contradicție între cele două, deoarece, dacă ceea ce îi pare unui individ există din punctul lui de vedere, atunci ceea ce le pare tuturor oamenilor există pentru toți oamenii. Ar fi adevărat dacă Protagoras ar fi crezut că există ceva care să le pară la fel tuturor oamenilor. Nu era însă chiar esența învățăturii lui faptul că nu se întîmplă așa?

După toate acestea, ne face plăcere să ne întoarcem la bunul simț al unui istoric al literaturii grecești, Lesky, care spune în *Hist. Gr. Lit*, p. 345: „Cu siguranță, enunțul se referă la individ. Oricine se îndoiește de asta crede în același timp că Platon minte sau greșește... Dacă sîntem hotărîți să nu-l credem pe Platon, trebuie totuși să ținem seama de alți autori [Aristotel, Sextus] care folosesc cuvîntul ἕκαστος ca și cum ar înțelege de asemenea că enunțul se referă la individ."

2. ὡς ἔστιν. Înseamnă aceste cuvinte „cum că sînt", ὡς fiind echivalentul lui ὅτι, sau conțin ideea „cum sînt ele", *modul* existenței lor? Gomperz tatăl și Gomperz fiul vorbesc amîndoi despre primul înțeles, citînd analogia din fragmentul 4 asupra existenței zeilor (vezi Th. G., *G.T.* 1, 452; H.G., *S.u.R.* 204). Argumentul lui Heinrich pare decisiv, chiar dacă adaugă că problema are prea puțină importanță pentru substanța enunțului. Von Fritz (*RE,* XLV. Halbb. 914) adoptă același punct de vedere, observînd că scolasticii clasici înclină spre înțelesul „cum că sînt", iar filozofii spre „cum sînt". Zeller (ZN, 1355, nota 1) crede că e mai corect să fie luate în considerare ambele interpretări. Asta face Jöel (*Gesch.* 708), care neagă validitatea fragmentului 4 ca argument pentru cealaltă variantă. Untersteiner este de acord (*Sophs.* 84), deși interpretarea lui se leagă de curioasa sa concepție despre μέτρον ca „autoritate" sau „pricepere", care nu și-a găsit un acord general. (Ar implica traducerea expresiei τί μέτρον κακότητος ἔγυ, din *El.* lui Sof., 236, prin: „cum s-ar putea [sic] *obține ce e mai bun* din ticăloșie?" Sublinierile îi aparțin.) Calogero (vezi Untersteiner, *Sophs.* 90, nota 34) consideră că e neistoric să fie pusă această problemă, deoarece distincția dintre existență și esență nu putea fi prezentă în mod conștient în mintea lui Protagoras. Ca și cum am spune că, deoarece distincțiile dintre diferitele semnificații ale termenului λόγος nu puteau fi prezente în mod conștient în mintea unui scriitor din secolul al V-lea, atunci nu are sens să ne întrebăm ce vroia să spună Herodot prin ἔλεξε λόγον (1.141.1), dacă înțelegea prin aceste cuvinte o poveste sau oricare dintre celelalte lucruri care sînt incluse în semnificația termenului: argument, pretext, proporție, definiție sau altele. Contextul este cel care decide.

Este de netăgăduit că ὡς poate însemna „cum", însă este de asemenea folosit interșanjabil cu ὅτι. Siguranța că astfel e folosit aici ne este dată de context (în special propoziția negativă ὡς οὐκ ἔστι) și de comparația cu fragmentul 4, căruia i-ar trebui adăugat cel din tratatul sofistic *De arte* al lui Hippocrates, cap. 2 (VI, 4L.), τῶν γε μὴ ἐόντων τίνα ἄν τις οὐσίαν θεησάμενος ἀπαγγείλειεν ὡς ἔστιν, în care traducerea cea mai firească a lui ὡς este, cu siguranță, „că".

Ne-am concentrat asupra cuvîntului ὡς, dar cuvîntul ἔστι e la fel de important de lămurit. Ca și alți specialiști, am considerat pînă acum că semnificația principală, dacă nu singura, a cuvîntului εἶναι, folosit fără predicate, este „a exista", însă C.H. Kahn este foarte convingător cînd afirmă că semnificația lui fundamentală „nu este « a exista », ci « a fi astfel », « așa este », « a fi adevărat »". După cum arată el, asta se potrivește cu explicația pe care o dă Platon propoziției: „*așa* cum îmi pare mie un lucru, *astfel* este el pentru mine" etc. „Exegeza lui Platon devine

pe deplin firească și inteligibilă dacă înțelegem folosirea absolută a lui *einai* ca... afirmare a unui fapt în general, precum « ceea ce este astfel » sau « realitatea ». Folosirea lui existențială, cum e de exemplu afirmația « există atomi și vid », ar fi atunci considerată un caz special al aserțiunii factuale generale făcute în propoziția *hos esti* a lui Protagoras. Dacă omul este măsura tuturor lucrurilor, « că ele sînt așa sau nu sînt așa », atunci el este măsura existenței sau nonexistenței atomilor exact așa cum este și măsura lui a-fi-rece sau a-nu-fi-rece, în ce privește vîntul." Vezi articolul său din *Foundations of Language*, 1966, mai ales p. 250.[20] (Se va fi văzut totuși că nu sînt pe deplin de acord cu el atunci cînd, la p. 262, îl numește pe Protagoras „un filozof al simțului comun".)

3. χρῆμα. Acesta e un cuvînt cu o aplicare foarte variată, putînd să însemne multe, de la oracol la bani (astfel, la singular, în Herodot 3.38.3, deși de obicei la plural). De curînd se manifestă tendința de a se insista prea mult pe legătura etimologică pe care o are cu χρῆσθαι și de a-i fi restrînsă semnificația la „ceva folositor cuiva", și astfel ceva în strînsă legătură cu omul (Nestle, *VMzuL*, 271) ori, conform lui Untersteiner (*Sophs.* 79), „totalitatea lucrurilor înțelese ca acțiune sau experiență". El pretinde că oferă o trecere în revistă a semnificațiilor lui posibile, însă este una parțială. (Cu privire la interpretarea pe care o dă Untersteiner expresiei în general, R.F. Holland, în *CQ*, 1965, este sever dar corect.) Următoarele (ușor de găsit în *LSJ*) nu sînt menționate:

(*a*) La plural, orice este folositor sau bun pentru om. Vezi Xen. *Oec.* 1.7–8, fragmentul care-i oferă tezei lui Nestle cel mai puternic sprijin, deși el nu îl citează în această problemă. În orice caz, nu este decît unul dintre multele sensuri și pare a fi limitat la pluralul termenului.

(*b*) Cazuri în care poate fi omis: δεινόν τι χρῆμα ἐποιεῦντο, „îl considerau înspăimîntător" (Hdt. 8.16.2); πικρόν τι μοι δοκεῖ χρῆμα εἶναι, „mi se pare neplăcut" (Platon, *Gorgias* 485b); τί χρῆμα λεύσσω, „ce văd?" (Esch, *Hoeforele* 10 și în alte părți); în Eur. *Alc.* 512 τί χρῆμα înseamnă „de ce?", „pentru ce motiv?".

(*c*) În perifraze: ὑὸς μέγα χρῆμα, „un vier mare" (Hdt. 1.36.1.); λιπαρὸν τὸ χρῆμα τῆς πόλεως, „frumoasă cetate!" (Aristofan, *Păsările* 826); și la fel de frecvent: τὸ χρῆμα τῶν νυκτῶν ὅσον, „cît de lungi sînt nopțile!" (idem, *Norii* 2).

(*d*) Sensul colocvial al cuvîntului „afacere". ἅπαν τὸ χρῆμ' ἥμαρτε, „ea a condus greșit toată afacerea" (Sofocle, *Tr.* 1136); κακὸν τὸ χρῆμα, „e o treabă urîtă" (idem, *Ph.* 1265); Untersteiner citează ambele exemple, însă le interpretează ca „*întîmplare*... prin care trece cineva (χρῆται)".

(*e*) Cazuri în care „lucru" este singura traducere posibilă: κοῦφον χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, „poetul este un lucru diafan,

fragil și sacru" (Platon, *Ion* 534b). În explicația pe care o dă propoziției lui Protagoras, Platon (*Crat.* 385a–386e) îl echivalează cu πρᾶγμα, un cuvînt care de asemenea a devenit străin de verbul său de origine și care era folosit doar pentru a spune „un lucru existent".

(*f*) Număr, numărătoare: χρῆμα πολλὸν νεῶν, „un mare număr de vase" (Hdt. 6.43.4), χρῆμα πολλόν τι χρυσοῦ, „o mulțime de aur" (idem, 3.130.5).

Fără îndoială că este posibil să reprezentăm χρῆμα, în toate cazurile, ca avînd o *anumită* relație cu omenescul (ce lucru de a cărui existență sîntem la curent nu are?), însă ar fi fantezist să presupunem că această relație se afla în mintea scriitorului, și putem conchide că nici un cuvînt mai precis decît „lucru" nu va servi la traducerea dictonului lui Protagoras. Este neîndoielnic că „lucrurile" includ printre ele căldura și recele, dreptatea și nedreptatea, însă în *Protagoras* 330c și d se poate vedea că acestea erau considerate în mod obișnuit de greci drept lucruri existente (πράγματα). χρήματα vor fi fost pentru Protagoras ceea ce erau pentru contemporanul său Anaxagoras: adică vor fi inclus între ele „contrariile" și lucruri concrete deopotrivă (vol. II, 285). Nu-i nevoie să le înlăturăm din argument pe cele din urmă pe temeiul că omul nu poate fi măsură a existenței copacilor sau stîncilor (după cum face Nestle, *VMzuL*, 271); poate fi, potrivit unei filozofii a lui *esse est percipi*. Însă nu prea mai are rost să continuăm în această direcție, de vreme ce toate exemplele date de Platon și de Aristotel sînt exemple de proprietăți sau atribute. Cam acestea ar fi în legătură cu Protagoras, ca profesor de politică, etică și retorică.

(3) GORGIAS

Gorgias era mai întîi de toate profesor de retorică, asociat, în folosirea argumentului plauzibilității, cu concetățeanul său Teisias.[1] A scris manuale pentru această artă (p. 261, nota 28, mai sus), care e probabil să fi fost alcătuite din declamații-model, de învățat pe de rost, căci Aristotel (*Respingerile sofistice* 183b36) spune că asta era metoda lui de predare. Dintre acestea, *Elena* și *Palamedes* (fr. II și IIa) s-au păstrat[2], *Elena* fiind foarte bine descris ca „eseu despre natura și puterea *logosului*" (Versényi, *Socr. Hum.* 44), demonstrînd că „cuvîntul este un tiran puternic" și că (așa cum spune Platon că ar fi afirmat Gorgias de mai multe ori, *Phileb.* 58a-b): „Arta persuasiunii întrece cu mult celelalte arte și este de departe cea mai bună, căci își supune totul de bunăvoie și nu prin violență." Atît de irezistibilă este puterea sa, încît, dacă Elena

ar fi fost convinsă prin persuasiune să comită adulter, ea nu ar fi avut o vină mai mare decît dacă ar fi fost forțată. Am menționat deja implicațiile epistemologice ale ideii (pp. 47 și urm.) și trebuie să facem față acum problemelor din acel remarcabil *tour de force* care e tratatul *Despre nonexistent, sau Despre natură.*

Eleații, prin restrîngerea termenului „ființă" la ceea ce este Unul, neschimbător și etern, i-au împins pe oamenii practici, ca Protagoras, în extrema opusă a subiectivismului, o negare a tuturor celor ce sînt în sens eleatic. Platon, convins că orice explicație a fenomenelor trebuie totuși să țină seama de o ființă eternă și neschimbătoare, mai presus de ele, i-a pus în opoziție pe sofiști, ca „aceia care se refugiază în întunecimea neființei", cu filozofii, care sînt „credincioși naturii lucrurilor" (*Sofistul* 254a). După cum a evidențiat Aristotel (*Metafizica*, 1026b14), el înțelegea prin aceasta că sofiștii recunoșteau doar accidentele, opuse esenței, adică lucrurile determinate și relative, opuse celor existente în sine sau existente în mod absolut. Calea către aceste distincții utile a fost închisă pentru un timp de antitezele lui Parmenide, iar ele au fost stabilite numai de Platon și Aristotel. Evident că lucrurile „care îmi apar mie și sînt pentru mine" ale lui Protagoras nu aveau nicidecum o existență în sens eleat sau platonician (în care „ceea ce este" e absolut inaccesibil simțurilor), iar Gorgias a evidențiat pe deplin această opoziție și a luat de coarne taurul eleat, proclamînd cu îndrăzneală că „nimic nu există".

Tratatul în sine nu s-a păstrat, însă deținem două parafraze ale argumentelor sale, una în mica lucrare *Despre Melissos, Xenofan și Gorgias*, atribuită lui Aristotel, și una în Sextus. Ele nu sînt în deplin acord, iar fragmentul relevant din *MXG* conține lacune și părți deteriorate, însă oferă o idee corectă despre tipul de argument pe care îl folosea Gorgias.[3] Trei lucruri vrea să demonstreze: (*a*) că nimic nu există, (*b*) chiar dacă ceva există, este incomprehensibil pentru om, (*c*) chiar dacă cineva l-ar putea cunoaște, n-ar putea să comunice aceasta nimănui. S-au consumat cantități considerabile de cerneală în legătură cu întrebarea dacă acest argument intenționa să fie o glumă sau o parodie, ori o contribuție serioasă la filozofie[4], însă e greșit să se creadă că parodia e incompatibilă cu intențiile serioase. Obiectivul lui Gorgias era unul negativ, și totuși unul serios. A demonstra absurditatea logicii eleate, în particular a celei parmenidiene (absurditatea de a argumenta plecînd de la „este" sau „nu este" ca atare), era de maximă importanță atît pentru bunul simț, cît și pentru teoria retoricii. Cu greu se poate spune că Gorgias ar fi dorit să nege existența a toate, în sensul în care înțelege omul obișnuit existența. Scopul său era acela de a arăta că, prin

argumente de genul celor folosite de Parmenide, „nu este" și „este" sînt la fel de ușor de demonstrat. Inversarea argumentelor lui Parmenide este, fără îndoială, amuzantă, amintindu-ne unul dintre sfaturile lui Gorgias către discipolii săi, de „a distruge seriozitatea oponentului prin hohote de rîs și hohotele de rîs prin seriozitate" (fr. 12).

Însuși titlul lucrării este un indiciu suficient în privința stilului parodic. Simplicius, care dă dovadă de o cunoaștere de mîna întîi a cărților lui Parmenide și Melissos deopotrivă, spune că amîndoi le-au dat titlul *Despre natură*, iar Melissos — *Despre natură sau ceea ce este* (*Cael.* 556, 557; vezi vol. II, 102). Avînd în vedere tema lucrării lui Parmenide, se poate spune cu siguranță că avea exact același titlu. Titlul *Despre natură* era dat majorității lucrărilor filozofilor presocratici ai naturii, fie de ei înșiși, fie de contemporanii lor (vol. I, 73), și, spunînd că „nimic nu este", Gorgias nega supoziția care stătea la temelia sistemelor lor, anume că în spatele panoramei schimbătoare a „devenirii" sau a aparențelor există o esență sau mai multe, un *physis* al lucrurilor, de la *apeironul* lui Anaximandru la aerul lui Anaximene, cele patru „elemente" ale lui Empedocle și atomii lui Democrit. Orice astfel de „esențe" permanente erau desființate de tezele lui Gorgias, însă forma argumentelor lui sugerează că ironia lor era îndreptată în special împotriva lui Parmenide și a adepților săi, pentru a arăta că prin intermediul propriului lor mod de a raționa este la fel de ușor să demonstrezi atît *x*, cît și contrariul lui *x*.[5]

Există un martor care nu poate fi ignorat, fie și numai datorită contemporaneității lui cu Gorgias, chiar dacă semnificația tiradelor sale privind caracterul lucrării *Despre nonexistent* a fost diferit interpretată. Deși era mult mai tînăr decît Gorgias, Isocrate a fost discipolul acestuia pe cînd avea în jur de douăzeci de ani (Münscher, în *RE*, IX, 2152). La începutul *Elenei* sale, îi critică pe traficanții de paradoxuri și pe polemiști, de orice fel. Aceștia nici măcar nu sînt originali, căci Protagoras și alți „sofiști" ai vremii puteau face același lucru mai bine.

> Cine poate să-l întreacă pe Gorgias, care a avut îndrăzneala de a spune că nimic nu este, sau pe Zenon, care a încercat să arate că aceleași lucruri sînt posibile și imposibile, sau pe Melissos, care a încercat să găsească dovezile că toate sînt una, aflîndu-se în mijlocul infinitei abundențe de lucruri? Ei au demonstrat astfel că este ușor să născocești un argument fals despre orice ai vrea să propui.

În *Antid.* 268–269 el exprimă încă o dată un avertisment asemănător împotriva „vechilor sofiști", dintre care unul spune că există un număr infinit de esențe, Empedocle — patru (cu Dezbinarea și Iubirea printre

ele), Ion — doar trei, Alkmaion — două, Parmenide și Melissos — una, iar Gorgias — nici una. El le compară eforturile cu jongleriile și scamatoriile, care nu au nici un scop util, ci sînt privite cu gura căscată de către proști. De vreme ce în atacurile sale Isocrate îl grupează fără nici o reținere pe Gorgias împreună cu eleații și cu filozofi precum Empedocle, s-a afirmat că teza acestuia, potrivit căreia „nimic nu există", trebuie să fi fost luată în considerare ca o teză filozofică serioasă. Probabil că ar trebui totuși mai mult apreciat faptul că Isocrate îi tratează chiar și pe filozofi ca pe niște scamatori dispuși să susțină ipoteza cea mai absurdă.[6] În concepția sa, expusă cu numeroase ocazii, filozofia ar trebui să întoarcă spatele tuturor speculațiilor inutile de acest fel, iar Gorgias ar trebui condamnat pentru că s-a înjosit să folosească propriile lor argumente.

Sextus îl așază pe Gorgias printre cei care au desființat orice principiu ferm de judecată (*kriterion*), însă adaugă că el a folosit o metodă diferită, față de cea a lui Protagoras. După ce-i rezumă argumentele, Sextus conchide: „Acestea sînt dificultățile evidențiate de Gorgias, și ele înlătură criteriul, căci nu poate exista nici un criteriu pentru ceva care nici nu există, nici nu poate fi cunoscut și nici nu e de natură să fie descris altei persoane." În concluziile lor, Gorgias și Protagoras se identificau și, dacă există ceva despre care să poată fi spus că reprezintă un punct de vedere sofistic general, atunci acel lucru este că nu există „criteriu". Tu și cu mine nu putem, comparînd și discutînd experiențele noastre, să le corectăm reciproc și nici să dobîndim cunoașterea unei realități mai fundamentale, căci nu există o astfel de realitate stabilă, care să poată fi cunoscută. La fel în morală: nu este posibil nici un apel la standarde și principii generale, și singura regulă nu poate fi decît aceea de a acționa așa cum pare cel mai avantajos la un moment dat. Acest pozitivism este important deopotrivă în sine și pentru reacția pe care a provocat-o unor gînditori de talia lui Socrate sau Platon.

Putem acum să analizăm cîteva dintre argumentele din *Despre nonexistent*. Cele care urmează nu le epuizează, însă e suficient pentru a le reda caracterul.[7] Ar trebui spus, la început, că tezele lui Parmenide depindeau de unul și același cuvînt grecesc (εἶναι), care însemna atît „a fi" (și se putea referi la relația dintre subiect și predicat, individ și specie, la identitate etc.), cît și „a exista". Acolo unde, în traducere, sînt folosiți amîndoi termenii, ei reprezintă același cuvînt din limba greacă.

(*a*) *Nimic nu există.* Dacă există ceva, este fie existentul, fie nonexistentul, fie ambele. Nonexistentul nu există („ceea ce nu este nu este"). Ideea poate fi considerată evidentă, însă Gorgias argumentează solemn în termeni ultraparmenidieni: în măsura în care este conceput

ca nefiind, *nu* este, adică nu există; dar în măsura în care *este* non-existent, el este, adică există. Însă este absurd să fii și să nu fii în același timp, prin urmare nonexistentul nu există. Obiectivul este de a scoate în evidență că, atunci cînd spui că ceva „este *x*", oricare ar fi predicatul, implicit îi acorzi ființă. Și cîtă vreme „este" are pentru Parmenide un singur înțeles, acela că „există", poți demonstra din chiar premisele sale contrariul a ceea ce spunea. În același timp, Gorgias întoarce împotriva lui și criticile aduse de mulțimea ignorantă; cei care pretind că a fi și a nu fi sînt atît același lucru, cît și două lucruri diferite (fr. 6.6).

Nici existentul nu există. Dacă ar exista, ar trebui să fie ori etern, ori creat, ori ambele. Argumentul că nu poate fi etern se bazează pe identificarea infinității temporale cu cea spațială și apoi pe afirmația că „ceea ce este" nu poate fi infinit. De vreme ce Melissos spusese că este și, în plus, ajunsese la această concluzie tot prin confuzia dintre temporal și spațial (vol. II, 107 și urm.), pare probabil că în acest punct el este ținta spiritului sofistic al lui Gorgias. Argumentul că nu poate fi creat urmează versurile lui Parmenide din fr. 8.7 și urm., negînd pe rînd că ar putea fi creat din ceea ce este sau din ceea ce nu este. Apoi, trebuie să fie ori unul ori multiplu. Dacă e unul, trebuie să aibă cantitate, discretă sau continuă, mărime și corp, însă atunci ar fi divizibil și deci multiplu. Totuși, e absurd ca ceva să existe fără să aibă mărime. Pentru aceasta există de asemenea o demonstrație eleată, care a fost susținută de Zenon (fr. 1 și 2; vol. II, 391, nota 2), iar Gorgias la el pare să se refere, dacă luăm în considerare fragmentul 979b36 din *MXG*. Nici multiplu nu poate fi, deoarece pluralitatea e compusă din unități și, dacă unul nu există, nici multiplul nu poate exista.

Amîndouă, de asemenea, nu există.[8] Ceea ce pare absolut evident de acum, însă Gorgias savurează jocul său cu Parmenide. Deși a arătat deja că nu există nici (*a*) ceea ce nu este și nici (*b*) ceea ce este, acum „dovedește" că nu există amîndouă împreună. Dacă ar exista amîndouă, atunci ar fi identice în ceea ce privește existența, și cîtă vreme ceea ce nu este nu există, iar ceea ce este e identic cu ceea ce nu este, nici ceea ce este nu va exista.[9]

În încercarea de a demonstra cea de-a doua și cea de-a treia ipoteză, Gorgias merge dincolo de eleați, iar argumentele sale sînt poate mai interesante.

(*b*) *Dacă ceva există, nu poate fi cunoscut sau învățat de oameni.* Evident că ni se întîmplă să ne gîndim la lucruri care nu există, de exemplu care traversînd marea și oameni zburători.[10] Conform lui Sextus, Gorgias a afirmat și a susținut ideea contrară, că dacă lucrurile

la care ne gîndim nu există, atunci existentul nu este gîndit. Se poate să fi parodiat pe cineva, însă, mai probabil, argumentul său era că dacă gîndurile noastre cu privire la ceva nu sînt suficiente pentru a-i dovedi existența, atunci, chiar dacă ne gîndim la ceva real, nu avem mijloacele de a-l distinge de nereal.[11] Într-adevăr, Gorgias a „desființat criteriul". Dacă e corespunzător corectat acolo unde s-a deteriorat, *MXG* 980a9 și urm. oferă o mai bună succesiune a ideilor. Dacă toate cele la care ne putem gîndi există (așa cum a susținut Parmenide de mai multe ori, fr. 2.7, 3, 6.1), atunci nimic nu este neadevărat, nici chiar afirmația potrivit căreia carele traversează marea. [Ceea ce putem presupune că e absurd.] Nu putem să ne întoarcem la simțuri, căci simțurile nu sînt demne de încredere dacă nu sînt verificate de gîndire, care deja ne-a înșelat.

(*c*) *Chiar dacă ar putea fi cunoscut, ar fi imposibil de comunicat altora.* Această teză se întemeiază în principal pe o idee asupra căreia a insistat maestrul lui Gorgias, Empedocle, anume că fiecare simț are propriile sale obiecte, și nu le poate distinge pe ale altuia (Teofr. *De sensu* 7; vol. II, 231). Dacă există lucruri în afara noastră, ele vor fi obiecte ale vederii, auzului, gustului și așa mai departe. Mijlocul nostru de comunicare este vorbirea, care nu este nici unul dintre aceste obiecte externe și este diferit înțeleasă. După cum o culoare nu poate fi auzită ori o melodie văzută, „de vreme ce acelea care sînt subzistă în afara noastră, ele nu pot deveni vorbire, și fără să devină vorbire nu pot fi comunicate altora" (Sextus, *Math.* 7.84; cunoașterea se datorează numai interacțiunii celor asemănătoare — aceasta este altă afirmație a lui Empedocle, vol. II, 229). „Vederea nu distinge sunete, nici auzul culori, iar ceea ce spune un om e vorbire, nu culoare, nici vreun obiect" (*MXG* 980b1). Potrivit fragmentului 980b9 și urm. din *MXG*, Gorgias a adăugat că ascultătorul nu poate avea în minte același lucru ca vorbitorul, deoarece același lucru nu poate fi în mai mulți oameni fără să-și piardă identitatea. Chiar dacă ar putea, el nu le va *părea* cu necesitate același amîndurora, de vreme ce ei sînt diferiți unul de celălalt și se află în locuri diferite. Nici chiar același om nu percepe lucrurile la fel în momente diferite sau așa cum sînt prezentate de diferite simțuri.

În cele din urmă, poate fi citată o afirmație importantă a lui Gorgias, care a fost potrivit numită de Untersteiner „Gorgias despre tragedia cunoașterii". Ea ne-a parvenit în afara oricărui context sau a vreunei indicații despre locul pe care îl avea în lucrările sale:

> Existența nu este cunoscută dacă nu dobîndește aparențe, iar aparențele sînt firave fără existență.[12] („Ființarea rămîne obscură dacă nu întîlnește aparența, iar aparența e inconsistentă dacă nu întîlnește ființarea", în FGP, II, 2, p. 491 — *n. t.*)

NOTĂ: Din argumentele utilizate de Gorgias ar trebui să fie clar că ironia lui se îndreaptă cu precădere către eleați, în particular spre Parmenide, deși tezele ca atare sînt la fel de convingătoare și împotriva tuturor acelor presocratici care au plasat existența unei (sau unor) realități nesensibile dincolo de panorama schimbătoare a lumii sensibile (vezi G. Rensi, *Fig. di filos.* 99, n.1, citat de Untersteiner, *Sof.* II, 36). Acesta era, în esență, punctul de vedere al lui Grote (*Hist.*, ed. 1888, vol. VII, 51). Gorgias, spune Grote, folosește cuvîntul „a fi" în sens eleatic, potrivit căruia nu se aplică fenomenelor, ci numai existenței ultrafenomenale (noumenale). „El nega că Ceva ultrafenomenal, sau un Noumenon, există, că ar putea fi cunoscut sau că ar putea fi descris. Din teza sa întreită, prima negație nu era nici mai mult, nici mai puțin de nesusținut decît aceea a filozofilor care, înaintea lui, au argumentat teza afirmativă. În ce privește ultimele două teze, concluziile sale nu au fost nici paradoxale, nici sceptice, ci perfect întemeiate, și au fost ratificate de abandonarea treptată, mărturisită sau implicită, a cercetării ultrafenomenale, de către majoritatea filozofilor."

Punctul de vedere al lui Grote a fost criticat mai tîrziu de cîțiva învățați, de exemplu de A. Chiappelli, pe temeiul că distincția dintre noumenal și fenomenal era străină gîndirii grecești dinainte de Platon. Se poate ca Platon să fi fost primul care a formulat-o explicit, în acești termeni sau în alții similari, însă opoziția dintre aparențe și realitate (nonsensibilă) este un laitmotiv al gîndirii presocratice, iar prezenta lucrare despre sofiști și contemporanii lor se întemeiază pe faptul că problema relației dintre ele se afla în mijlocul controverselor filozofice ale secolului al V-lea (p. 12). Pentru Heraclit, ochii și urechile nu erau de încredere decît dacă mintea le putea interpreta mesajul și descoperi adevărul din spatele lor. Parmenide a făcut distincția limpede, spunînd că există doar obiectele ce țin de *nous* și că lumea fenomenală este o iluzie. Atomismul lui Democrit predica de asemenea doctrina unei realități aflate în spatele aparențelor, un noumenal (obiect al cunoașterii „legitime", opusă cunoașterii „nelegitime") dincolo de aparențe. (Pentru relația dintre aceștia și filozofia lui Platon, vezi vol. II, 462.) Aceasta a fost moștenirea primită de sofiști, iar ei au folosit-o pentru cele mai multe dintre scopurile lor. Grote a fost criticat și de Zeller (ZN, 1367, n. 2), care spune că nici chiar eleații nu făceau distincția între aparențe și ceea ce se află în spatele lor, ci numai între adevărata înțelegere a lucrurilor și cea falsă. Totuși, de fapt Parmenide distingea τὸ ὄν — ceea ce există sau este real (vezi Kahn, p. 155 mai sus) — de τά δοκοῦντα, ceea ce apare dar nu există, iar Grote asta spusese despre Parmenide.

(4) ALTE CONCEPȚII: SCEPTICISMUL EXTREM ȘI CEL MODERAT

Un anume Xeniades din Corint, despre care avem cunoștință doar dintr-o scurtă mențiune a lui Sextus[1], a adoptat de asemenea, cam în aceeași perioadă, un scepticism extrem. Potrivit lui Sextus, „el spunea că totul este fals, că orice impresie sau opinie e falsă și că toate cele care iau naștere capătă ființă din ceea ce nu este, iar toate cele care se nimicesc o fac în ceea ce nu este". Nu știm ce argumente aducea în sprijinul tezei sale sau dacă aducea vreunul, iar aserțiunea sa este de menționat doar ca un exemplu în plus al faimei proaste pe care teoriile rivale ale filozofilor naturii — și în special logica lui Parmenide — au proiectat-o asupra întregii teme a naturii realității și a posibilității schimbării. Parmenide a fost cel care a criticat anume și explicit ideea că ceva ar putea lua naștere din ceea ce nu este (fr. 8.6 și urm.), însă întreaga filozofie presocratică și chiar toată filozofia greacă, pînă azi, s-a întemeiat pe presupunerea, nepusă la îndoială, că *ex nihilo nihil fit*.[2]

Cratylos, un contemporan mai tînăr al lui Socrate (Platon, *Cratylos*, 429d, 440d) a dus pînă la extrem doctrina heraclitică a fluxului sau a efemerității tuturor celor din lumea sensibilă. Discutînd în *Metafizica* doctrinele sceptice potrivit cărora orice enunț e deopotrivă adevărat și fals sau, respectiv, că nici un enunț adevărat nu e posibil, Aristotel le atribuie convingerii că nu există nimic în afara lumii sensibile, în care (i) din același lucru iau naștere contrarii și (ii) toate se mișcă și se modifică mereu.[3] Ultima idee, continuă el (1010a10), s-a dezvoltat în cea mai extremă dintre aceste doctrine, aceea a „heracliticilor" și a lui Cratylos, care în cele din urmă a decis că se cuvine să nu mai spună nimic, ci numai să miște din deget, după ce a criticat afirmația lui Heraclit potrivit căreia nimeni nu se poate scălda de două ori în același rîu, pe temeiul că nimeni nu ar putea să o facă nici măcar o dată. El credea, cu siguranță (după cum ne-am aștepta din spusele pe care i le atribuie Platon în *Cratylos*), că a exprima un enunț înseamnă a se angaja în afirmația că ceva *este*.[4]

În controversa despre *nomos* și *physis* din secolul al V-lea, a devenit de-acum clar că trebuie distinse două poziții mai importante ale filozofilor care erau suficient de serioși ca să se ocupe de implicațiile ontologice și epistemologice ale concepțiilor lor. (Nu sînt incluși polemiștii, deoarece argumentul ca atare a apărut în contextul acțiunii practice a oamenilor și a fost folosit în principal pentru a apăra o anumită atitudine față de lege și moralitate.) Se putea considera că legea și obiceiurile — și, împreună cu ele, totalitatea impresiilor senzoriale —,

fiind schimbătoare și relative, trebuie puse în opoziție cu o *natură* imuabilă, eternă și cognoscibilă, așa cum opunea Democrit ceea ce era „prin *nomos*" celor care erau „în realitate". Admițînd că „cu adevărat nu știm nimic, căci adevărul este în adîncuri" (Democrit, fr. 117), totuși acolo chiar se află adevărul, dacă ne putem scufunda suficient de adînc pentru a-l găsi. În al doilea rînd, se susținea că nu există o realitate obiectivă și eternă în spatele aparențelor și, prin urmare, de vreme ce acestea sînt pur subiective, cunoașterea științifică e imposibilă. Nici un filozof al naturii nu credea așa ceva, însă sofiștii s-au agățat de contradicțiile dintre concepțiile lor, luîndu-le ca dovadă că nu sînt demni de încredere. (Conform lui Gorgias, *El.* 13, p. 48 mai sus.) Aceștia erau scepticii pe care îi critica Aristotel pentru că făceau adevărat și fals orice enunț, sau imposibile enunțurile adevărate, și între ei erau incluși Protagoras și Gorgias. S-a afirmat că și Antiphon se număra printre ei.[5] Dovezile sînt insuficiente și îndoielnice, dar, așa cum sînt, conduc la o concluzie diferită. Ele se limitează la fragmentul 1 din Galen, care există doar într-o formă deteriorată și care a fost refăcut în diverse feluri.[6] Cea mai completă cercetare, cu cele mai convingătoare rezultate, este a lui Morrison.[7] Galen spune mai întîi (*Critias*, fr. 40, p. 239 mai jos) despre Critias că în a doua carte a homiliilor sale pune în opoziție adesea spiritul față de simțuri, apoi adaugă că Antiphon face același lucru în prima carte din *Despre adevăr*. Aici urmează un citat care, prin urmare, oricare ar fi semnificația sa exactă, trebuie să exprime o antiteză între gîndire și simțire. În traducerea lui Morrison: „Atunci cînd un om spune un anume lucru, nu există un anume înțeles (νοῦς) corespunzător, și nici subiectul vorbirii lui nu este un anume lucru dintre acelea pe care cel mai ager privitor îl vede cu ochii săi sau dintre acelea pe care un mare cunoscător îl cunoaște cu mintea sa."[8]

Nici o lectură sau interpretare nu poate stabili o semnificație certă a fragmentului, însă Antiphon pare să critice ambiguitatea limbii și semnificația schimbătoare a cuvintelor, care le face incapabile să exprime realitatea, cu implicația că o astfel de realitate fermă există. Chiar fenomenele, dacă simțurile sînt suficient de agere, pot fi o „vedere a nevăzutului", cum susțineau Anaxagoras și Democrit (vol. II, 459), deși amîndoi accentuau opoziția dintre simțuri și intelect și insistau asupra unei realități nevăzute aflate în spatele fluxului perceptibil al devenirii. (Cu siguranță, era un aspect al corpului fizic, la fel ca fenomenele, nu un *noumenon* în sens platonician sau aristotelic.) Ei ar fi fost de acord cu Heraclit că simțurile înșală dacă nu sînt supuse unei minți perspicace. Antiphon pare să-i fi urmat mai degrabă pe ei decît pe eleați, care negau că simțurile ar putea ajuta în vreun fel la înțelegerea a „ceea ce este".

În acord cu aceasta și spre deosebire de Gorgias, care a aruncat îndoiala asupra tuturor teoriilor despre *physici*, fără deosebire, Antiphon are propriul său studiu al lumii naturale, studiu ce ocupă o mare parte din a doua carte din *Despre adevăr*. Fragmentele sale arată un discurs în stil tradițional presocratic despre cosmogonie („rînduiala" lumii) și despre vîrtejul cosmic, despre natura soarelui și lunii, a eclipselor, ploii, cutremurelor și mării, și despre probleme de biologie.[9] Într-un pasaj criticat de Aristotel, el ilustra opoziția dintre natural și artificial spunînd că dacă cineva ar îngropa un pat din lemn, iar acesta ar prinde rădăcini și ar avea lăstari, ceea ce va rezulta va fi doar un copac, nu alt pat.[10] Așa cum e interpretat aici, nici fragmentul 1 nu intră în conflict cu punctele de vedere etice expuse în fragmentele de papirus din *Despre adevăr*, în care realitatea și caracterul inevitabil al naturii sînt puse în opoziție cu artificialitatea *nomosului,* asemenea adevărului față de aparență, iar *nomosul* este înfierat ca un lanț pus, cu forța, naturii.[11]

(5) LIMBA ȘI OBIECTELE SALE

Fără îndoială că Antiphon nu era un filozof prea profund, însă putem regreta sărăcia cunoștințelor noastre despre el, pentru că cele pe care le avem ne oferă doar posibilitatea unei foarte scurte priviri spre o temă mult dezbătută: relația limbii cu obiectele sale. Referirea sa la utilizarea echivocă a cuvintelor, din citatul lui Galen, este evident dezaprobatoare, iar în altă parte, comentînd faptul că „fiecare dintre cei preocupați de *logoi* consideră că e potrivit să făurească nume noi", Galen adaugă că acest lucru este limpede ilustrat de Antiphon, „care ne învață cum se cuvine să fie făcute".[1] Probabil că el recomanda ca noile nume să fie făcute astfel încît să corespundă noțiunilor pe care intenționează să le exprime. Problema corectitudinii numelor și a cuvintelor (ὀρθότης ὀνομάτων) a stîrnit un larg interes în epocă, iar Morrison a prezentat clar importanța acestei dezbateri în „contextul mai larg al cercetării problemei cum pot fi cunoscute lucrurile existente (ὄντα)" (*loc. cit.* 49). Poziția lui Antiphon în această dezbatere nu era probabil departe de aceea adoptată de Socrate, cel puțin în ce privește termenii morali: asupra semnificației lui „drept" și „bine" nu sîntem de acord între noi și nici chiar cu noi înșine, iar aceasta este o stare de lucruri care trebuie remediată.[2] Morrison (*loc. cit.* 42) oferă motive întemeiate pentru presupunerea că metoda prin care Socrate, în dialogurile lui Platon, propune să o modifice, anume „diviziunea potrivit genului natural (κατ' εἴδη διατέμνειν ᾗ πέφυκεν, *Phaidros* 265e, cf. *Rep.* 454a), nu a fost

inventată de Platon, ci era curentă în secolul al V-lea. El citează *Norii* lui Aristofan (740 și urm.) și hipocraticul *De arte* 2 (citat de DK după fr. 1 din Antiphon). Acolo scriitorul spune că artele, sau științele (*technai*, p. 279, nota 38 mai sus), își iau terminologia de la genuri (εἴδεα), nu *invers*, căci cuvintele sînt o încercare de a impune ordinea asupra naturii (νομοθετήματα φύσεως), pe cînd genurile nu sînt impuse în mod convențional, ci sînt dezvoltări naturale (βλαστήματα). Ceea ce ar putea sugera opoziția susținută de Antiphon dintre natură, ca o problemă de evoluție, și legi, ca înțelegeri convenționale.[3]

Platon le atribuie lui Protagoras, Prodicos și sofiștilor în general învățătura privind „dreapta potrivire a numelor"[4]. Uneori, aceasta este luată doar cu sensul de folosire corectă sau eficientă a limbii, așa cum am înțelege-o noi, și putem fi siguri că pentru cei mai mulți dintre sofiști predarea retoricii includea și adecvarea numelor. Însă în dialogul *Cratylos* al lui Platon se arată că în joc era problema dacă numele lucrurilor le corespundeau inerent, sau natural, ori erau doar semne convenționale. Două expresii trebuie luate în considerare: *orthoepeia*, care poate fi probabil cel mai bine tradusă prin „dicție corectă", și „corectitudinea numelor" (ὀρθότης ὀνομάτων). Se crede că ambele au fost titluri ale unor cărți scrise de Protagoras, însă nu este sigur.[5] Ele nu înseamnă cu necesitate același lucru. *Onoma* este un singur cuvînt, un nume sau un substantiv. *Epos* putea însemna un cuvînt, o afirmație sau un discurs, însă era de asemenea un termen obișnuit pentru poezie (nu numai epică). Fehling atrage atenția asupra acestei semnificații din *Protagoras* 337 și urm., unde Protagoras afirmă că un om educat se cuvine să fie iscusit în acest subiect, pentru a putea ști cînd un poet compune corect și cînd nu[6], și îl provoacă pe Socrate să interpreteze un poem de Simonides. Mai mult, ținta unor critici gramaticale pe care le face este *Iliada* (vezi pp. 178–179 mai jos și p. 305, n. 2, mai jos). Fehling trage concluzia că el nu are de oferit un program sistematic, ci sugestii pentru corecta folosire a limbajului, puse într-un cadru de critică poetică. Titlul lucrării lui Democrit *Despre Homer* sau *Despre corectitudinea cuvintelor (orthoepeia) și despre cuvinte dialectale* indică faptul că *orthoepeia* are această trimitere (din lucrare ne-a parvenit un comentariu asupra vocabularului homeric)[7]. La fel ca studiul despre „corectitudinea numelor", probabil că includea speculații despre corespondența naturală dintre nume și ceea ce semnifică ele, căci Socrate îl prezintă pe Homer ca pe o autoritate în această din urmă temă, referindu-se înainte de toate la obiceiul lui de a menționa două nume pentru un lucru, unul folosit de oameni, iar celălalt de zei: „doar e limpede faptul că zeii dau după o dreaptă potrivire numele care să fie firești" (*Cratylos* 391d).

„Dreapta privire a numelor" este subiectul dialogului *Cratylos*, care pune în discuție două concepții opuse.

1. Faptul că un grup de oameni au căzut de acord cum vor numi un lucru nu face ca acesta să fie numele său: un cuvînt care nu are o justificare superioară cu siguranță nu e deloc un nume. Fiecărui lucru îi aparține un singur nume, natural și potrivit, același pentru greci și pentru străini deopotrivă. Trebuie presupus că acestea au fost acordate de un creator de nume sau legislator originar, cineva care avea o intuiție absolută a însești naturii lucrului, fără îndoială ca urmare a unor puteri supraumane.[8]

2. Hermogenes îi opune acestei teze a lui Cratylos propria sa teză, potrivit căreia corectitudinea numelor este determinată numai prin convenție și înțelegere și diferă la popoare diferite. Întrebat care este propria lui părere, Socrate îl susține la început pe Cratylos. A susține caracterul absolut arbitrar al numelor conduce inevitabil la acceptarea tezei lui Protagoras conform căreia nu există o realitate obiectivă, iar lucrurile sînt diferite pentru fiecare individ, sau a tezei lui Euthydemos că toate lucrurile posedă toate atributele la un loc, tot timpul, ambii fiind de acord că acestea sînt greșite. Folosindu-se de termenii săi teleologici, Socrate susține că acțiunile (πράξεις) și lucrurile (πράγματα) au o natură stabilă și trebuie săvîrșite cu instrumentul corespunzător, așa cum la tăiat se folosește cuțitul. Ceea ce include vorbirea, ale cărei instrumente, anume cuvintele sau numele (ὀνόματα), au funcția de a ne învăța despre esențele lucrurilor reale și de a face distincția între ele. Ele sînt date de *nomos*, prin urmare de un legislator sau creator-de-cuvinte care (după analogia cu alte meșteșuguri, de exemplu un fabricant de războaie le face după necesitățile țesătorului) trebuie să creeze numele ce se potrivesc în mod natural obiectului lor, lucrînd sub îndrumarea unui utilizator iscusit, adică dialecticianul sau expertul în discuții.

În ce constă, atunci, corectitudinea numelor? Socrate își declină cunoștințele — acesta este domeniul sofiștilor și al poeților —, dar este împins să prezinte o teorie. Numele este imitația vocală a unui obiect — nu în sensul vulgar în care cineva imită o vacă spunînd „muu", ci redînd natura lucrurilor, așa cum am face dacă, neavînd vorbirea, am reda natura greutății printr-o mișcare în jos a mîinii. Cuvintele fiind compuse sau simple, aceasta e valabil mai degrabă pentru cele simple, și încă mai mult pentru literele și silabele din care sînt compuse. Acestea sînt precum culorile pe care pictorul le poate folosi fie separat, fie combinate, pentru a-și alcătui desenul. Forma cuvîntului poate sugera uneori lucrul suficient de evident, de exemplu litera *r* imită mișcarea sau procesul violent, *l* netezimea, însă multe nume au devenit atît de

deformate în cursul istoriei, încît intenția creatorului-de-nume originar nu mai este de recunoscut. Socrate începe aici să-și ilustreze ideea printr-o serie de etimologii dintre care multe sînt clar fanteziste, evidențiind propriul lui scepticism cu privire la ele prin cîteva remarci ironice.[9] El parodiază o practică obișnuită[10] și își ține părerea personală pentru sine.

Prin urmare numele nu sînt etichete puse în mod arbitrar, ci o formă de imitație a obiectelor lor. Totuși, trebuie spus că, așa cum se întîmplă cu pictorii, unii vor fi imitatori mai buni decît alții și la fel vor fi și creațiile lor, adică numele. Cratylos nu este de acord. Numele fie sînt corecte, fie nu sînt nimic — simple zgomote fără sens, precum cele scoase la lovirea unui clopot. (Ceea ce e în acord cu declarația lui Cratylos că este unul dintre cei care susțin că e imposibil să vorbești fals.) Socrate răspunde că o imitație nu va putea fi niciodată exact ca originalul în toate privințele, căci atunci ea *ar fi* originalul, însă Cratylos nu e convins și revine la ideea puterii supraomenești a inventatorului originar al numelor.[11]

Aceste teorii lingvistice au o legătură evidentă cu teoriile curente ale cunoașterii și realității. În dialog se acceptă că teza lui Hermogenes potrivit căreia cuvintele au o origine pur arbitrară și convențională conduce la doctrina protagoreană că nu există o realitate dincolo de aparențe. Punctul de vedere opus, al lui Cratylos, dă seama de o realitate *(physis)* la care numele sînt în mod esențial conectate (383a), astfel încît „acel ce cunoaște numele, cunoaște și lucrurile" (435d). Opiniile sau enunțurile false sînt imposibile, însă dintr-un motiv opus celui dat de Protagoras. În vreme ce acesta dizolvă realitatea în aparențe, această mai paradoxală teorie (care a fost a lui Antistene, după cum vom vedea) susține că există un *physis* pentru orice și că e imposibil să-l numești sau să-l descrii greșit. Ca să-i aplici ceea ce alții numesc un nume sau un *logos* greșit ar însemna să nu exprimi nicidecum un nume, ci doar zgomote fără semnificație (430a, 438c). Doar Socrate propune o explicație a limbajului bazată pe antiteza dintre *physis* și *nomos*, numită în mod obișnuit sofistică și susținută deosebit de limpede de Democrit și Antiphon. Lucrurile au o natură a lor, iar cuvintele sînt o încercare de reproducere a acelei naturi prin intermediul sunetelor, dar o astfel de imitație nu e niciodată perfectă, iar în unele cazuri e foarte imperfectă, chiar de la început, în plus cuvintele fiind deformate prin folosire și de trecerea timpului (421d). De asemenea, încercările de reproducere nu sînt la fel în diferite locuri din lume. (Posibilitatea originii negrecești a unor cuvinte este menționată la 409d-e, 416a, 425e.) Mai mult, așa cum o pictură de Smith poate fi greșit identificată ca o pictură a lui Jones, la fel un cuvînt

poate fi greșit identificat cu altceva decît ceea ce reprezintă (430c). Potrivit unei asemenea teorii, ar putea foarte bine să fie adevărat — după cum spune Antiphon — că oamenii, de obicei sau în mod convențional, aplică termenul „dreptate" la ceva care nu este drept ori adevărat, în mod corect sau în mod natural. Sfîrșitul dialogului *Cratylos* oferă altă imagine fascinantă (cf. p. 300, n. 19, mai sus) a felului în care Socrate întoarce argumentele sofistice în propriul său folos. Deodată, el îl întreabă pe Cratylos dacă, fiind garantat faptul că numele sînt imagini ale lucrurilor, nu ar fi mai bine să învățăm despre realitatea pe care o exprimă imaginea decît doar despre imagine. Cratylos nu poate să nu fie de acord, iar Socrate îl îndeamnă de aici înspre propriul său „vis" al formelor absolute și neschimbătoare ale frumuseții, binelui și celelalte, singurele despre care se poate spune că sînt reale și cognoscibile și care sînt diferite de efemerele lor reprezentări pe un chip frumos sau într-o faptă bună. Cratylos este încă înclinat să se cramponeze de poziția sa heraclitică, iar dialogul se termină, ca atîtea altele, cu înțelegerea de a-i acorda problemei mai multă chibzuință. Însă în mintea cititorului semințele au fost sădite.

Antistene, unul dintre discipolii lui Socrate care s-a aflat în cercul intim prezent la moartea acestuia, a arătat că înțelege importanța limbajului intitulîndu-și o lucrare *Despre Educație, sau despre Nume* și afirmînd că „fundamentul educației este studiul numelor". Caizzi va spune cu îndreptățire: „Problema relației dintre lucruri și nume, sau mai bine zis problema strînsei legături a unora cu celelalte este fundamentală pentru gîndirea lui Antistene și va avea consecințe importante."[12]

Din păcate, trebuie în continuare să luăm în considerare citate fragmentare și e dificil de spus cu siguranță care era învățătura lui Antistene. După cum am văzut (p. 298, n. 3, mai sus), la fel ca Protagoras, el era reputat pentru teza că e imposibilă contradicția sau vorbirea falsă, și e considerat printre cei care susțineau că predicarea unui lucru despre altul e greșită: e inadmisibil să spui „omul este bun", ci numai „omul este om" și „binele e bine". De fapt se susține inseparabilitatea celor două doctrine[13], deși o lucrare recentă a arătat că nu e neapărat necesar să fie așa. Nu ne rămîne decît să luăm în considerare mărturiile.

În acel „dicționar filozofic" din *Metafizica* sa (cartea Δ)[14], Aristotel se ocupă de conceptul de „fals". El se poate referi (*a*) la lucruri sau fapte, dacă nu există (de exemplu, măsurarea diagonalei cu latura) sau produc aparența a ceva nonexistent (de exemplu, vise ori desene fanteziste); (*b*) la *logoi*. Aici Aristotel trebuie să se fi gîndit la o dificultate clasică, la care Platon s-a referit adesea și pe care Antistene a utilizat-o în sprijinul tezei imposibilității contradicției: „Fiecare *logos* (enunț) este

adevărat, căci acela care vorbește spune ceva, cel care spune ceva spune ceea ce este, iar cel care spune ceea ce este spune adevărul."[15] La modul absolut (*qua* fals), spune Aristotel, un *logos* fals este despre ceea ce nu este; prin urmare, cînd vorbim despre un *logos* fals, înțelegem prin aceasta unul care ține de altceva decît cele la care e aplicat, de exemplu *logosul* despre cerc este fals cînd se aplică la triunghi. (Un triunghi care are toate punctele echidistante față de un punct dat nu există, totuși *logosul* „figură plană ale cărei puncte sînt echidistante față de un punct dat" există, adică descrie ceva care există, însă a fost doar greșit aplicat.) Mai mult, chiar dacă, într-un sens, există numai un singur *logos* pentru fiecare lucru, anume acela care-i descrie esența, în alt sens există mai multe, de vreme ce lucrul în sine și lucrul plus anumite atribute neesențiale sînt într-un fel același lucru, de exemplu „Socrate" și „Socrate educat" (sau „Socrate-omul educat"). Acesta este motivul pentru care, continuă Aristotel, a fost o prostie din partea lui Antistene să presupună că despre un lucru se poate spune numai *logosul* corespunzător, unul pentru fiecare, din care rezultă că e imposibil să te contrazici și practic imposibil să vorbești fals.

Semnificația lui *logos* iese aici la iveală din context. A fost înțeles ca un singur cuvînt sau termen,[16] însă e limpede că înseamnă descriere sau enunț despre ce este un lucru. Aceasta ar fi în acord cu D.L. 6.3: Antistene a spus că „un *logos* este ceea ce arată ce a fost sau ce este un lucru"[17]. Pseudo-Alexandros vorbește pe larg despre „nechibzuința" lui Antistene, în comentariul său (Antistene, fr. 44B), care explică de ce afirmația că fiecare lucru are numai un *logos* duce la imposibilitatea de a vorbi fals sau de a interveni o contradicție între doi oameni. Pentru a se contrazice, trebuie să spună lucruri diferite despre același lucru, însă este imposibil, de vreme ce fiecare lucru are numai un *logos* (care, în cele din urmă și adăugat la orice altă utilizare specifică, înseamnă doar „un singur lucru care se poate spune — λέγεσθαι — despre el"). Dacă spun lucruri diferite, atunci trebuie să vorbească despre lucruri diferite și, prin urmare, nu se contrazic. Nici una dintre sursele noastre nu dă exemple, iar învățații moderni au fost la fel de rezervați.[18] Probabil Antistene va fi afirmat că „nu se poate spune" că „omul este un animal înaripat și cu pene", căci aceasta ar însemna să spună ceea ce nu este, adică să nu spună nimic (οὐδὲν λέγειν)[19]. Cel care nu spune nimic nu poate nici să contrazică, nici să fie contrazis, iar singura variantă rămasă este că, deși pronunță cuvîntul „om", vorbitorul se referă de fapt la păsări, și astfel, încă o dată, nu-l contrazice pe altul care dă un *logos* diferit despre om.[20]

Astfel de teorii ale limbajului sînt mult mai de înțeles dacă ne gîndim că probabil își datorează originea prestigiului de care se bucura retorica, arta persuasiunii. Pentru Gorgias, persuasiunea era arta suverană, pentru că nu există un adevăr suprem de care cineva să poată fi absolut convins, iar Protagoras îi învăța deja pe discipolii săi că pot susține poziții opuse despre fiecare subiect, cu aceeași validitate, că pentru un om este adevărat ceea ce crede el și că nimeni nu-l poate contrazice pe altul în sensul de a opune un punct de vedere adevărat unuia fals. Se poate ca Antistene să fi mers mai departe decît Protagoras în încercarea de a explica filozofic cum e aceasta cu putință. În legătură cu ultimul paragraf, este interesant că Platon (*Phaidros* 260b) va examina efectul aplicării numelui de „cal" *logosului* măgarului („printre animalele domestice, calul are cele mai lungi urechi") și de a convinge pe cineva că făptura desemnată cu acest *logos* posedă virtuțile atribuite în general cailor, în vederea comparării acestor operațiuni cu răul pe care îl fac retorii, care, fiind ignoranți în privința naturii binelui și a răului, apără răul ca pe un adevărat bine.[21] Și Antistene scrisese exerciții retorice, din care ni s-au păstrat discursurile lui Odiseu și Aias, certîndu-se pentru armele lui Ahile.

Aristotel are însă mai multe de spus despre Antistene (sau despre adepții săi). În alt loc din *Metafizica* (1043b23) el zice: „Așa că nedumerirea adepților lui Antistene, și a celor care sînt tot așa de lipsiți de cultură ca el, își găsește oarecum o explicație. Ei afirmă că nu se poate defini esența, pentru că definiția nu e decît o perifrază [*logos* extins][23], ci putem doar arăta de ce fel e lucrul în discuție. Astfel, de pildă, vom spune despre argint nu ce e el în sine însuși, ci vom zice că seamănă cu cositorul. De aceea singurul fel de substanță despre care există o definiție (ὅρος) și o noțiune (logos) este substanța compusă, indiferent dacă ea e obiectul percepției sensibile sau numai al cugetării; dar elementele originare din care ea constă nu se pot defini, pentru că a defini înseamnă a raporta un lucru la altul și pentru că o parte a definiției trebuie să joace rolul de materie, iar cealaltă să fie forma."

Ca exemplu pseudo-Alexandros *ad loc.* (Antistene fr. 44b) ia „om". „Om" este un nume. Putem spune că omul e un animal rațional și muritor, însă acestea reprezintă doar o înșiruire de nume. Nu facem decît să înșirăm, să enumerăm ori să numim elementele sale, însă acestea nu oferă o definiție[24] nici separat, nici împreună, căci o definiție este diferită de un nume. Ce înseamnă „rațional" sau „animal"? Chiar dacă le-am putea divide în mai multe nume suplimentare, totuși în cele din urmă vom ajunge la o entitate simplă, elementară, care nu mai poate fi astfel divizată, iar aceasta va fi nedefinibilă. Însă cum putem afirma că am

definit sau am explicat ființa a ceva, dacă nu am făcut decît să-l descriem ca fiind compus din elemente care sînt ele însele nedefinibile?

În dialogul *Theaitetos* (201d și urm.), Platon prezintă o doctrină asemănătoare, anonimă. Este imposibil un *logos* al primelor elemente din care noi și toate cele sîntem alcătuiți, ele nu pot fi decît numite. Însă compușii alcătuiți din ele, fiind ei înșiși complecși, pot alcătui un *logos* din combinarea numelor care le aparțin elementelor, căci un *logos* tocmai aceasta este: o combinație de nume. Prin urmare, elementele sînt inexplicabile și de necunoscut, însă pot fi percepute; în schimb, compușii sînt cognoscibili, explicabili și inteligibili, printr-o opinie adevărată.

Teoria presupune că întregii complecși nu sînt nimic mai mult decît componentele lor puse împreună într-un anume fel. La aceasta Aristotel răspunde cu propria sa concepție (inspirată de Platon), potrivit căreia esența sau substanța oricărui lucru, exprimată în definiția sa („ceea ce a fost să fie un lucru"), nu este doar elemente-plus-combinație, ci o „formă" nouă și unitară. Pentru el, o definiție trebuie să cuprindă o expresie a cauzei (vezi de exemplu *Analiticele secunde*, 2, cap.10, *Metafizica* 1043a14 și urm.), adică a cauzei finale, căci de fapt teoria substanței a lui Aristotel ajunge să afirme convingerea sa în teleologie. O casă nu va fi definită ca un spațiu împrejmuit de cărămizi și acoperit. Dacă numai atît ar fi de spus, Antistene ar avea dreptate, căci aceasta nu e decît o enumerare de elemente (ultime, indefinibile) și aranjarea lor. Casa se definește spunînd că e un adăpost pentru om și bunurile sale, iar acest tip de definiție se aplică de asemenea obiectelor naturale, căci „natura nu face nimic fără scop" (*De caelo* 291b13, *De an.* 432b21 etc.).[25]

Atît cît putem aprecia din aceste surse la mîna a doua și ostile, nu pare probabil ca Antistene să fi sprijinit doctrina conform căreia nu este posibilă decît predicația identică. Platon se referă cu dispreț la aceasta, în *Sofistul* (251b), ca fiind o teorie de care profită „mințile tinere, ca și [...] bătrînii întîrziați la minte", „care aduc întîmpinarea că e cu neputință atît ca mai multe lucruri să fie una, cît și una mai multe, distrîndu-se să nu admită că se poate spune despre un om cum că e bun, ci doar bun despre bun și om despre om". Unii au identificat această teză cu aceea atribuită lui Antistene de către Aristotel, potrivit căreia „despre un lucru nu se poate vorbi decît cu *logosul* corespunzător lui, unul pentru fiecare", însă în lumina altor mărturii, incluzînd-o chiar pe a lui Aristotel, este limpede că aici *logos* nu se limitează la un singur cuvînt. Nu este același lucru ca ὄνομα (un nume)[26], care, dată fiind folosirea obișnuită a cuvîntului *logos*, ar fi în orice caz improbabil. Dacă Antistene a zis cu adevărat că „un *logos* este ceea ce face cunoscut ce a fost sau este un lucru", cu siguranță trebuie să fi înțeles prin asta că

un astfel de *logos* nu poate decît să înlocuiască numele lucrului cu o reunire de nume ale componentelor lui, care ele însele nu pot fi decît numite. Grote l-a considerat primul nominalist, pentru că a negat existența acelor forme sau esențe (εἴδη sau οὐσίαι) ale lucrurilor particulare, pe care Socrate căuta să le definească, iar Platon le proclamase deja realități independente. (Antistene a trăit pînă prin 360.) Rivalitatea dintre cele două filozofii este sugerată de anecdota în care Antistene îi spune lui Platon: „Văd un cal, dar nu văd ideea de cal", la care Platon răspunde: „E adevărat, pentru că ai ochii cu care poți vedea calul, însă nu ai căpătat încă vederea care să-ți arate ideea de cal." Anecdota e povestită de Simplicius, al cărui profesor, Ammonius, cita de asemenea obiecția lui Antistene ca ilustrare a concepției conform căreia „genurile sau formele există doar în mințile noastre" (ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις).[27]

Dacă totuși nominalismul presupune că „limbajul impune propria sa structură asupra unei realități care în sine este lipsită de astfel de distincții", după cum spune o definiție recentă,[28] se pare că Antistene nu a fost susținătorul lui. Învățătura sa nu seamănă cu teoria numelor convenționale susținută de Hermogenes în dialogul *Cratylos*, nu atît de mult ca teoria numelor naturale a lui Cratylos[29], potrivit căreia numele au o afinitate naturală cu obiectele lor (ori, dacă nu au, nu sînt nume, iar cel care le exprimă „nu spune nimic", 429b și urm.): numele „dezvăluie lucrurile" (433d), iar cel care cunoaște numele cunoaște de asemenea lucrurile (435d). Un obiect complex poate fi analizat prin numirea elementelor lui, însă acestea pot fi numite sau descrise doar analogic (argintul asemenea cositorului). Ele sînt pricepute prin intuiție sau percepție („Văd un cal", cf. *Theaitetos* 202b), însă nu pot fi explicate sau cunoscute în sensul în care înțelegeau Socrate și Platon cunoașterea, adică acea capacitate de a oferi un *logos* al esenței lucrului cunoscut. Dacă putem judeca potrivit criticii făcute de Platon și de Aristotel, atunci Caizzi are dreptate cînd spune că teoria lui Antistene care susține „un singur *logos* și numai unul pentru fiecare lucru" se întemeiază pe indistincția dintre predicația esențială și cea accidentală și pe confuzia dintre numele proprii și numele comune.[30] Predicația nu e imposibilă, însă trebuie presupus că tot ceea ce urmează copulei este esențial pentru subiect (o parte din „ceea ce este"), și dacă vreunul dintre elementele numite nu este aplicabil subiectului, întregul *logos* trebuie respins ca neavînd sens. (Faptul că un *logos* fals nu este în mod absolut sau fundamental — μὴ ἁπλῶς μηδὲ κυρίως — *logosul* a nimic, zice pseudo-Alexandros în *Metaf.* 435, 1, l-a determinat să spună, greșit, că însuși *logosul* fals nu este absolut nimic.)

Despre cei care negau posibilitatea predicării unui lucru despre altul, Aristotel a spus următoarele:

> Și ultimii dintre cei mai vechi se frămîntau să nu cumva să confunde Unul cu Multiplul. De aceea, unii au suprimat verbul „este"[31] cum a făcut Lykophron, iar alții încercau să potrivească expresia, zicînd că omul nu „este alb", ci „a devenit alb" [λελεύκωται, un singur cuvînt în greacă], și nu că „este în marș", ci că „merge", pentru ca nu cumva introducînd verbul „este" să facă din Unul Multiplul, înțelegînd că „Unul" și „existența" sînt luate într-un singur fel.[32]

Simplicius (*Fiz.* 91) zice că Lykophron doar a omis verbul „este", spunînd „albul Socrate"[33] în loc de „Socrate este alb", ca și cum a exprima un atribut în acest fel nu implică adăugarea a ceva real. Însă dacă n-ar adăuga nimic, continuă el, atunci n-ar fi nici o diferență între a spune „Socrate" și „albul Socrate". Încercarea „altora" (pe care nici el, nici Aristotel nu-i identifică) de a folosi alte verbe în loc de supărătoarea copulă intenționa să evite consecința imposibilității unui enunț cu semnificație. Dacă Lykophron considera că este acceptabil să spui „albul Socrate", atunci nu putea să fi fost unul dintre cei pe care-i critică Platon în *Sofistul* (251b), nu mai mult decît Antistene. Despre teoria sa asupra cunoașterii nu se mai știe altceva decît că prezenta cunoașterea ca fiind „o coexistență (συνουσία) între *psyche* și actul cunoașterii". Așa o prezintă Aristotel (*Metafizica*, 1045b9 și urm.), iar pseudo-Alexandros explică (563, 21; DK 83, 1): „Dacă era întrebat ce face ca *psyche* și cunoașterea să fie una, Lykophron răspundea că e vorba de coexistența lor." Această „coexistență" sau „asociere"[34] a minții și cunoașterii sugerează o concepție asemănătoare celei pe care o avea Antistene, nu scepticism, ci credința într-o cunoaștere prin familiarizare directă. Nu se poate spune „Socrate este alb" (el însuși plus ideea de alb), însă este posibilă experiența unui „Socrate alb" ca esență unitară.

Singurii menționați anume ca meritînd condamnarea lui Platon pentru limitarea vorbirii la propoziții tautologice („omul e om", „binele e bine" etc.) sînt eritreenii și Stilpon din Megara.[35] Dar, de vreme ce Stilpon s-a născut cam pe la 380, iar școala eritreană a fost fondată de Menedemos, care s-a născut după moartea lui Platon, este improbabil ca primul și imposibil ca ultimii să fi putut constitui ținta lui Platon. Însă Euclid a fost fondatorul școlii megarice și prieten al lui Socrate, iar eritreenii erau strîns apropiați de școala lui, Menedemos fiind un discipol al lui Stilpon. Platon a stat împreună cu Euclid la Megara după moartea lui Socrate și se prea poate să fi avut neînțelegeri și discuții aprinse asupra acestor probleme. O doctrină care putea conduce la aceleași concluzii ca ale doctrinei din *Sofistul* le este atribuită de Simplicius (*Fiz.* 120).

După ce citează din Eudemos că greșelile lui Parmenide erau scuzabile fiindcă se datorau stării rudimentare a filozofiei din acele vremuri, cînd nimeni nu s-a gîndit că un cuvînt poate avea mai mult decît un singur sens sau că se poate distinge între esență și accident, el continuă:

> Aflați în această ignoranță, chiar și filozofii cunoscuți drept megarici presupuneau că e evidentă premisa potrivit căreia lucrurile care au un *logos* diferit sînt diferite și că lucrurile diferite sînt separate unul de altul, și astfel s-au gîndit să demonstreze că toate sînt separate de ele însele, de exemplu *logosul* „Socrate educat" e diferit de „Socrate alb", prin urmare Socrate e separat de sine însuși.

Aceleiași doctrine i se opune Aristotel în *Respingerile sofistice* (166b28 și urm.), fără să spună a cui este: „dacă Corsicos este altceva decît om, el va fi altceva decît el însuși. Dar el este un om" [de notat însă că în greacă nu exista articolul nehotărît]. Seamănă cu „un logos pentru fiecare lucru", ideea lui Antistene, însă a dus la o mult mai radicală concluzie.[36]

În expunerea anterioară au fost făcute încercări de atribuire a diferitele teorii unor anumiți autori. Ele au fost subiectul unor cercetări intense în trecut, însă mărturiile nu sînt întotdeauna suficiente pentru certitudine, și nici problema nu este de o atît de mare importanță pentru istoria gîndirii, de vreme ce unii dintre posibilii autori nu sînt acum decît puțin mai mult decît niște nume. Important de știut este că în timpul vieții lui Socrate și Platon aceste probleme ale limbajului și obiectelor lui au fost discutate pe îndelete, cu interes, de un grup de contemporani care în urma dezbaterilor au prezentat cîteva puncte de vedere înrudite sau opuse, care erau toate, în cele din urmă, rezultatul luptei cu logica dură, dar eficace, a eleaților. Gîndirea lui Socrate și cea a lui Platon, care au influențat în profunzime istoria ulterioară a filozofiei, trebuie privite pe acest fundal, ca parte integrantă a disputei și încercare de găsire a unor soluții definitive la problemele ei. Dacă în mîinile lui Platon aceste probleme au devenit doar o parte dintr-o mare sinteză morală și metafizică, nu înseamnă că acest fapt suferă vreo modificare, ceea ce este pus în afara oricărei îndoieli de o lectură chiar numai a dialogurilor *Cratylos* și *Euthydemos* (ca să nu pomenim altele mai importante, cum este *Sofistul*).

Rezumat. În timpul vieților lui Socrate și Platon au fost susținute următoarele poziții (numele celor care le-au susținut sînt puse între paranteze acolo unde sînt fie certe, fie probabile):

1. Este imposibil să vorbești fals, căci aceasta ar însemna să spui ceea ce nu este, iar ceea ce nu este nu poate fi exprimat. (Protagoras, Antistene. Tezele se întemeiază pe fr. 2.7–8 din Parmenide.)

2. Ca un corolar, nimeni nu are dreptul de a-l contrazice pe altul. (Protagoras, Antistene)

3. Adevărul este relativ la individ. (Protagoras, Gorgias)

4. Folosim cuvintele inconsecvent și fără corespondență cu realitatea. Ceea ce este greșit, căci există o realitate (ὄν, φύσις) și există genuri naturale (εἴδη), cărora termenii noștri ar trebui să le corespundă univoc. (Socrate, Antiphon, Hippocrates *De arte*)

5. Definiția esenței unui lucru este imposibilă, căci nu se pot decît înșirui elementele din care e alcătuit, iar acestea, nefiind subiectul unei analize suplimentare, sînt nedefinibile și pot fi doar descrise analogic. (Antistene, probabil Lykophron)

6. Fiecărui obiect îi aparține un *logos* corespunzător și numai unul, care spune ce este acel lucru numind elementele din care e compus. Dacă vreunul dintre ele nu i se aplică, nu avem nici un *logos*. (Antistene)

7. Numele au o afinitate naturală cu obiectele lor, care sînt cunoscute prin contactul direct al minții cu obiectul, ca în percepția senzorială (αἴσθησις). Un nume fără o astfel de afinitate nu este greșit, ci nu este deloc un nume. (Antistene, Lykophron, „Cratylos" la Platon)

8. Numele sînt etichete arbitrar alese, neavînd o legătură naturală cu obiectele cărora li se aplică. (Democrit, „Hermogenes" la Platon)

9. Folosirea lui „este" pentru a uni subiectul cu predicatul e ilegitimă, pentru că face un singur lucru să fie multiplu, deși un subiect cu atributele sale poate fi perceput și se poate vorbi despre el ca despre o unitate (de exemplu, „Socrate alb"). (Lykophron)

10. Doar predicația tautologică este posibilă, chiar pe temeiul eleat că un lucru nu poate fi deopotrivă unu și multiplu. (Megaricii, probabil și alții)

(6) GRAMATICA

Interesul puternic pentru posibilitățile și limitele limbajului a determinat inițierea studiilor gramaticale (distincția genurilor, a părților de vorbire și așa mai departe), despre care au rămas mărturii începînd de la Protagoras încoace. Totuși secțiunile următoare, ca și tratarea problemelor, ar trebui să arate limpede că în mințile epocii ele nu erau separate de probleme mai vaste, indiferent dacă țineau de filozofia limbajului sau de practica retorică. Obiectivul nu era de fapt unul științific, de a clasifica și codifica folosirea curentă, ci practic, de a reforma limba și a-i crește eficiența printr-o corespondență mai strînsă cu realitatea.[1]

Protagoras, ni se spune, a fost cel dintîi care a divizat vorbirea (*logos*) în patru tipuri fundamentale (πυθμένες λόγων): cererea (sau rugămintea), întrebarea, răspunsul și ordinul, sau în șapte, potrivit altor autorități: narațiunea, întrebarea, răspunsul, ordinul, raportarea, rugămintea, invitația. Puțin mai tîrziu, Alkidamas spunea că cele patru *logoi* sînt afirmația, negația, întrebarea și alocuțiunea.[2] Știm aceasta dintr-o sursă mai tîrzie, dar și Aristotel se referă la diviziune cînd notează (în *Poetica* 1456b15) că Protagoras l-a criticat pe Homer pentru că a scris „Cîntă, zeiță", deoarece acesta e un ordin, iar ceea ce se dorea era o rugăminte.

Distincția dintre substantiv și verb (*rhēma*) se întîlnește la Platon și, după cum remarcă Cornford (*PTK*, 307), este introdusă în *Cratylos* (425a) fără explicații, ca și cum ar fi fost familiară, fiind făcută probabil mai înainte de Protagoras sau de unul dintre sofiști.[3] Este adevărat totuși că în *Sofistul* ele sînt definite cu atenție și ilustrate cu exemple. Combinația dintre un substantiv și un verb produce un enunț (*logos*).[4] *Rhēma* este definit aici prin „ceea ce semnifică o acțiune" și pare suficient de clar, însă în acest stadiu timpuriu terminologia nu este deloc fixată, iar în altă parte (*Crat.* 399a-b) Platon spune că dacă numele Diphilos este separat în părțile sale componente (Διὶ φίλος, „iubit de Zeus"), atunci devine un *rhēma* în loc de nume. Literal, *rhēma* înseamnă doar „lucru spus", iar un nume sau un substantiv este pus în opoziție cu el ca fiind acela despre care sînt spuse lucrurile. Chiar și Aristotel, cu vocabularul său mult mai tehnic, pentru care *rhēma* este cel mai adesea un verb și e astfel definit (*Despre interpretare* 16b6), îl folosește de asemenea cu semnificația de adjectiv (*ibid.* 20b1–2), iar termenul de „predicat", mai cuprinzător, pare să fie uneori cea mai bună traducere.

Stenzel observă (*RE*, XXV. Halbb. 1010) că, dacă definiția pe care o dă Platon enunțului prin cea mai simplă formă gramaticală pare prea simplă, trebuie să ne gîndim că preocuparea lui nu era de fapt forma gramaticală, ci problemele de genul cum se poate ca din două enunțuri la fel de corecte gramatical („Theaitetos șade", „Theaitetos zboară") unul să fie adevărat, iar celălalt fals. Poziția înaltă pe care o avea *logosul* în gîndirea greacă este bine sugerată de modul în care îl reconstruiește Platon în *Cratylos* 425a. Substantivele și verbele sînt alcătuite din litere și din silabe, iar din substantive și verbe compunem „ceva mare și frumos și întreg, așa cum o arătam mai sus despre viețuitor, pentru pictură". Această atitudine a grecilor față de *Logos* (în anumite contexte majuscula pare să se impună de la sine) nu trebuie să fie niciodată uitată atunci cînd, ca gramaticieni sau logicieni cu sînge rece, sîntem exasperați de modul vag și ambiguu în care pare să fie folosit.

Interesul lui Protagoras pentru genul substantivelor este confirmat de un contemporan al său. Aristotel ne spune că el a fost cel care a îm-

părțit substantivele în masculine, feminine și neutre,[5] lucru știut din *Norii* lui Aristofan. Piesa conține un atac, pus sub numele lui Socrate, față de pretenția lui Protagoras de a putea face din argumentul mai slab („nedrept") un argument mai puternic, iar Strepsiades, care a venit la Socrate ca să învețe argumentul nedrept, spre a evita să-și plătească datoriile, este înspăimîntat să descopere că trebuie să învețe mai întîi „despre nume, care dintre ele sînt masculine și care feminine". Eșecul său (împreună cu toți compatrioții săi greci) de a deosebi animalele de sex diferit prin terminații diferite și faptul că folosește articole masculine alături de substantive care au terminații considerate de obicei feminine îi atrage reproșuri aspre din partea lui „Socrate". Această critică a gramaticii limbii obișnuite, considerată ilogică și imprecisă, apare din nou în demonstrația lui Protagoras că, în greacă, acele cuvinte precum „mînie" și „cască", de genul feminin, ar trebui să fie masculine.[6]

Prodicos[7] este menționat în *Euthydemos* (277e) ca unul care a insistat asupra importanței fundamentale a „potrivirii numelor", pe care Socrate o numește acolo primul stadiu al inițierii în tainele sofiștilor. Era specialist în folosirea precisă a limbajului și în distingerea cu acuratețe a semnificației cuvintelor considerate în mod obișnuit sinonime. Îmi reproșează, zice Socrate în *Protagoras* (341a), că folosesc o expresie ca „teribil de deștept". „Teribil" (*deinos*, vezi pp. 33, 34) trebuia să arate un lucru neplăcut, ca sărăcia, boala sau războiul. Același dialog cuprinde o parodie a învățăturii sale, un discurs oarecum pompos în care distinge între dialog și dezbatere, stimă și prețuire, plăcere și satisfacție. În *Lahes* (197d) Prodicos e menționat, în legătură cu distincția dintre curaj și îndrăzneală, drept „cel care, între toți sofiștii, pare a face cu cea mai mare măiestrie distincții de numiri"[8]. Aristotel îl prezintă enumerînd satisfacția, încîntarea și fericirea ca subdiviziuni ale plăcerii, iar în legătură cu asta, mai tîrziu, un comentator îi atribuie „invenția" „acurateței verbale".[9]

Poate cel mai interesant lucru în legătură cu toate acestea este dovada unei legături personale între Prodicos și Socrate, care spune de cîteva ori, în dialogurile lui Platon, că este discipol și prieten al lui Prodicos.[10] Insistența lui Prodicos asupra distincțiilor precise între cuvinte cu semnificație foarte apropiată se înrudește evident cu obiceiul lui Socrate de a-și întepa interlocutorul și a-l face să spună exact ce *este* curajul, cumpătarea, virtutea sau orice altceva constituie subiectul discuției — care este forma sau esența sa. Se prea poate ca învățăturile lui Prodicos să fi avut o influență în orientarea gîndirii sale în această direcție. Ne vom ocupa mai tîrziu de întrebarea dacă „diferența dintre cele două demersuri este foarte clară", Prodicos fiind preocupat doar de „vorbirea corectă", iar Socrate de „lucrul real" — după cum scrie Calogero —, sau dacă arta lui Prodicos a diviziunii a fost o „fertilizare

științifică a sferei de gîndire socratice", iar „încercarea lui de a ascuți și a reglementa folosirea limbii prin intermediul unor cerințe logice a constituit, neîndoielnic, o valoroasă pregătire pentru clarificarea conceptuală a limbajului literar" — după cum consideră W. Schmid.[11] Aici se poate adăuga totuși că Prodicos, la fel ca alți sofiști, avea o mare reputație ca orator politic și că oferea reprezentații publice de elocință, plătite, și de asemenea, ca Protagoras, preda arta succesului în politică și în administrarea averilor private. Prin urmare este probabil ca insistența lui asupra limbajului precis să fi survenit în contextul instrucției retorice.[12]

NOTE SUPLIMENTARE

(1) *Prodicos și Tucidide.* Antiphon, Gorgias și Prodicos au fost cu toții menționați în antichitatea tîrzie ca profesori sau modele pentru Tucidide. (Vezi DK, 84A9, H. Mayer, *Prodikos*, 61.) În opinia lui Mayer, „Schärfe und Prägnanz" din stilul lui Tucidide sînt o moștenire combinată a antitezelor lui Gorgias și „sinonimiei" lui Prodicos. Nu e ușor de văzut în Gorgias un profesor de „Schärfe und Prägnanz", în orice caz însă, nu doresc să intru aici într-o discuție a influențelor asupra lui Tucidide, în general, cît să-l urmez pe Mayer în a atrage atenția asupra unor locuri unde distincția între sinonome apropiate este făcută într-o modalitate care-l amintește atît de izbitor pe Prodicos din *Protagoras*, încît cu siguranță trebuie să fi fost inspirată de el.

La 1.23.6 avem faimoasa distincție între *cauzele* (πρόφασις) adevărate, însă ascunse, ale războiului și *motivele* (αἰτίαι) invocate deschis.

1.69.6, αἰτία și κατηγορία. „Vă rog să nu credeți că reprosurile noastre se datorează unor sentimente ostile. *Reprosul* (αἰτία) este pentru prietenii care au greșit, *acuzația* (κατηγορία) pentru dușmanii care au greșit."

2.62.4, αὔχημα și καταφρόνησις. „Orice fricos se poate împăuna, chiar dacă a fost ignorant și norocos, dar *trufia* care se cuvine e dată doar de încrederea întemeiată în superioritatea asupra dușmanului."

3.39.2, ἐπαναστῆναι și ἀποστῆναι. „Mytilenii nu sînt atît *revoluționari* — un cuvînt care li se aplică celor care au avut de suferit un tratament aspru — cît *rebeli* care complotează intenționat cu dușmanii noștri pentru a ne distruge."

4.98.6, ἁμάρτημα și παρανομία. „*Greșeala* involuntară [afirmă atenienii] merită ocrotită sub altarele zeilor, iar numele de *crimă* trebuie acordat faptelor greșite comise cu gratuitate, fără presiunea împrejurărilor."

6.11.6, ἐπαιρεσθαί și θαρσεῖν. „Este important nu atît să ne *entuziasmeze* orice eșec întîmplător al dușmanilor noștri, cît mai degrabă să avem *încredere* în strategia noastră superioară."[1]

Toate aceste exemple, cu excepția unuia, se întîlnesc în discursuri, iar utilizarea pe care le-o dă Tucidide este o dovadă în plus a caracterului retoric al unor astfel de distincții exacte. Ele pot fi într-adevăr remarcabil de eficiente.

(2) *Sinonimia și filozofia.* Momigliano are o teorie interesantă despre relațiile posibile ale diferențierii sinonimelor la Prodicos, atît cu filozofia limbajului, cît și cu etica. Cuvintele „teorie" și „posibile" îmi aparțin, căci Momigliano își prezintă concluziile ca sigure. Pe baza mărturiilor pe care le avem e destul de greu să fim atît de încrezători, însă chiar la o privire mai prudentă această interpretare e prea interesantă pentru a se trece peste ea. Interpretarea este următoarea (în *Atti Torino*, 1929–1930, 102): Democrit a spus despre cuvinte că nu reflectă realitatea pentru că (între alte motive) nu fiecare cuvînt are un obiect care să-i corespundă. (Vezi vol. II, 475.) Singurul mod de a-i infirma această afirmație este acela de a arăta că au, adică pentru fiecare așa-zis sinonim (precum τελευτή, πέρας, ἔσχατον, *Menon* 75a) există un obiect distinct. Ceea ce făcea Prodicos prin aparenta sa pedanterie era o opoziție la scepticismul predominant. De vreme ce scepticismul teoretic conduce la relativismul practic, el se află de asemenea în aceeași opoziție față de „armata de Thrasymachoși și Callicleși". Aceasta explică de ce Prodicos, despicătorul firului în patru, este și autorul fabulei moralizatoare a *Alegerii lui Herakles* (p. 220 mai jos). Arta de a deosebi între sinonime avea legături importante cu etica, implicînd distincția dintre ἀγαθός și κρείττον, δίκαιον și συμφέρον. (Aceste exemple nu se găsesc, din cîte știu eu, în relatările care ne-au rămas despre activitatea lui Prodicos.) Opoziția sa, continuă Momigliano, este cu atît mai interesantă cu cît nu e doar o apărare a credințelor tradiționale. În privința periculosului subiect al zeilor, el era atît îndrăzneț, cît și original (vezi despre aceasta pp. 190 și urm. mai jos), totuși simțea necesitatea de a apăra niște principii morale sănătoase în viața de fiecare zi. Prin urmare, conchide Momigliano, el ocupă un loc aparte între sofiști, diferit pe de o parte de scepticismul lui Gorgias, Protagoras și Thrasymachos, și pe de altă parte de Antiphon și Hippias, cu antiteza lor dintre morala convențională și cea naturală.

TEORII RAȚIONALISTE DESPRE RELIGIE: AGNOSTICISM ȘI ATEISM[1]

(1) CRITICI ALE RELIGIEI TRADIȚIONALE

Filozofii presocratici, indiferent dacă au păstrat sau nu o anumită credință în forța divină sau forțele divine, au răspîndit cu toții, în mod asemănător, concepții religioase foarte îndepărtate de antropomorfismul cultelor populare sau oficiale bazate pe panteonul homeric. Xenofan le-a atacat pe față și le-a înlocuit cu un monoteism sau panteism non-antropomorfic, în vreme ce alții le-au abandonat tacit, mai întîi în favoarea unei materii universale eterne, descrise vag ca guvernînd sau cîrmuind mișcările cosmosului și a tot ce conține el, iar mai tîrziu, la Anaxagoras, în favoarea unei Rațiuni separate de materia universului și cauză a ordinii raționale pe care o manifestă acesta. L-am văzut pe Heraclit condamnînd cultele falice și alte culte pentru indecența lor și pe Democrit (fără îndoială, sub influența teoriilor despre evoluție deja existente) susținînd că numai caracterul alarmant al tunetului, al fulgerului și al altor fenomene asemănătoare îi face pe oameni să creadă că sînt produse de zei. Pe măsură ce ia amploare, „iluminismul" se prezintă sub două aspecte principale (indiferent dacă e vorba de Grecia sau de Europa renascentistă și postrenascentistă): întîi, hotărîrea de a crede doar ceea ce este rezonabil și tendința de identificare a rațiunii cu pozitivismul și progresul științelor naturale, apoi veritabila preocupare legată de morală. Moralitatea este identificată cu ameliorarea vieții și cu eliminarea cruzimii, a răutății și a tuturor formelor de exploatare a ființelor omenești de către semeni și se întemeiază pe principii pur omenești și relative, căci se afirmă că principiile absolute, care se pretind de la o autoritate supranaturală, nu numai că au dus în trecut, dar vor duce întotdeauna la cruzime, intoleranță și alte rele. Sub amîndouă aceste aspecte, zeii greci erau foarte vulnerabili și, de îndată ce credința obișnuită a început să facă loc unei atitudini mai reflexive — cînd *nomosul* nu mai era considerat de la sine înțeles, în toate aspectele sale, ci era

pus în antiteză cu naturalul și cu universalul[2] —, scepticismul și dezaprobarea au început să se facă simțite tot mai intens.

Critica religiei era într-adevăr strîns legată de antiteza *nomos–physis*. Platon (*Legile* 889e) este nemulțumit de oamenii care afirmă că: „Mai întîi, scumpul meu, ei susțin că zeii există nu ca o creație a naturii, ci o plăsmuire a artei, în virtutea oricăror legi; că ei sînt alții la diverse popoare, după cum fiecare neam s-a învoit să-i instituie prin legi."

Atunci cînd scria Platon aceste lucruri, astfel de argumente nu reprezentau ceva nou. Socrate cel din Aristofan respingea zeii ca pe monedele învechite (*nomisma*, p. 52 mai sus), iar la Euripide, Hecuba desemnează *nomosul* superior zeilor, pentru că prin *nomos* credem noi în ei, ca și în principiile binelui și răului (p. 27). Există o mulțime de mărturii că religia nu se mai putea menține deasupra curiozității și criticii minților omenești în agitația intelectuală a epocii lui Pericle și că funcționarii atenieni erau speriați și sensibili la aceasta. Cultul zeilor era parte integrantă a vieții cetății și o forță de coeziune puternică. S-ar putea afirma că singurul lucru necesar era să te conformezi practicilor religioase[3] și că gîndirea era liberă, însă pentru un tradiționalist atenian trebuie să fi fost la fel de evident ca pentru Cotta al lui Cicero că aceia care negau pe față existența zeilor „non modo superstitionem tollunt... sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur" (*N.D.* 1.42.117). De aici procesele pentru impietate și legile lui Diopeithes împotriva ateismului și a speculațiilor despre cosmos.

> Nu tolerau [spune Plutarh (*Nicias* 23)] ca filozofii naturii și cei care contemplau stelele,[4] cum le spuneau, să destrame divinitatea în cauze iraționale, forțe oarbe și proprietăți necesare. Protagoras a fost surghiunit, Anaxagoras a fost reținut și salvat cu greu de Pericle, iar Socrate, deși nu îl preocupau de fapt astfel de probleme, și-a pierdut viața în devotamentul său față de filozofie.

Iar în *Viața lui Pericle* (32):

> Cam în acea vreme [chiar după izbucnirea Războiului Peloponeziac], Aspasia a fost acuzată de impietate... iar Diopeithes[5] a introdus un proiect de lege pentru acuzarea celor care negau divinitățile ori cugetau la fenomenele cerești, îndreptînd, prin Anaxagoras, suspiciunea asupra lui Pericle.

Motivele puteau fi politice, însă starea opiniei publice făcea ca imputația de ateism și preocupare pentru științele naturale să fie o cale sigură spre proces, după cum acuzatorii lui Socrate știau foarte bine. Nu se făcea nici o distincție între savanți și profesorii plătiți pe care noi

îi numim sofiști. Ei împărtășeau același scepticism religios, care pentru sofiști era adesea rezultatul lecturării lucrărilor savanților, iar în acea vreme cuvîntul *sophistes* îi era aplicat lui Anaxagoras la fel de firesc ca lui Protagoras ori Hippias (p. 32 mai sus).

Critica zeilor și a principiilor morale a apărut de timpuriu. Nu era nevoie de speculații științifice sau de subtilități logice pentru a fi scandalizat de faptul că Zeus și-a mutilat tatăl sau de multele sale amoruri, de înșelăciunile și hoțiile lui Hermes, de invidia Herei sau, în general, de caracterul răutăcios și răzbunător al nemuritorilor. Miturile în care zeii apar ca hoți, adulteri, seducători sau lacomi fuseseră deja respinse de Xenofan și Pindar. În epoca iluminismului, Euripide dă frîu liber, de cîte ori are ocazia, unor astfel de critici. Acestea puteau lua forme diferite — reproșuri față de comportamentul zeilor, afirmații că zeii există, dar nu se comportă și nu se pot comporta astfel, sau asertiuni conform cărora, dacă aceștia sînt zeii în care sîntem învățați să credem, fie nu există — toate sînt minciuni —, fie sînt nepăsători față de treburile omenești și nu merită sau nu au nevoie de veneratia noastră. Ca dramaturg, Euripide putea reflecta toate punctele de vedere prin intermediul intrigilor și personajelor sale diferite. În *Ion* prezintă dezamăgirea unui tînăr acolit pios care află că zeul pe care îl slujește s-a înjosit să seducă o muritoare. *Herakles* conține o respingere vehementă a posibilității comportamentului ticălos al zeilor (1341 și urm.):

> ... mie nu-mi trecea prin gînd că zeii se dedau unor iubiri nelegiuite, nici n-am crezut, niciodată n-am să cred că-și leagă unii altora în lanțuri brațele, ori că vreunul poruncește altuia ca un stăpîn.
> Căci unui zeu, de-i zeu într-adevăr, nu-i trebuie nimic.
> Dar celelalte sînt numai scorneli becisnice ale aezilor.[6]

O neîncredere absolută în zei, întemeiată pe prosperitatea ticăloșilor și pe suferințele celor drepți, se face auzită într-o pătimașă izbucnire din *Belerophon* (fr. 286): În Ceruri nu există zei. E o prostie să crezi în astfel de basme. Nu e nevoie decît să te uiți în jurul tău. Tiranii omoară, jefuiesc, înșală și distrug, și sînt mai fericiți decît cei pioși și liniștiți. Cetăți mici în care domnește credința în zei sînt copleșite și înghițite de puterea cetăților mai mari și mai putrede în credința lor. Tot din *Belerophon* (fr. 292.7), pe un ton încă mai vehement decît fragmentul din *Herakles*, este versul: „Dacă zeii se comportă josnic, atunci nu sînt zei." Euripide arată că exemplele zeilor pot fi invocate pentru a fi scuzate greșelile omenești, de pildă atunci cînd bătrîna doică a Fedrei îi trece cu vederea pasiunea nepermisă, amintindu-i, cu pilde despre Zeus și Eos, că Afrodita este o forță prea mare chiar și pentru ceilalți zei pentru

a i se împotrivi, sau cînd justifică purtarea Elenei (*Tro.* 948). Aceeași idee e prezentată în notă comică de Aristofan, cînd Argumentul Nedrept afirmă că, fără iscusința sa în ale retoricii, cel care a greșit ar fi pierdut, însă cu el își poate zăpăci acuzatorii (*Norii* 1079):

> Să presupunem că ești prins în adulter: vei spune că nu ai făcut nimic rău, că nici Zeus nu putea rezista iubirii sau femeii. Cum, vei spune, ai putea tu, un muritor, să dai dovadă de mai multă tărie decît un zeu?

În contrast cu tradiționalismul simplu al doicii, moralistul putea pretinde că e posibil ca divinitatea să fie doar creația unui transfer psihologic activ: omul le dă nume patimilor sale rele. „Frumos era nespus fiul meu Paris", îi spune Hecuba Elenei (Eur. *Tro.* 987), „Și la vederea lui sufletul tău/ S-a făcut Cypris. Pentru muritori/ Smintitele iubiri, ele sînt/ Chiar Afrodita"[7]. Tipul de critică ce căuta să-i absolve pe zei de comportamentul neetic care era asociat cu numele lor în mituri nu trebuie considerat — și nici nu era considerat în epocă[8] — drept un atac la adresa religiei ca atare, nici măcar la adresa religiei oficiale de stat. Unul dintre cei mai fermi reprezentanți ai acestei critici a fost Platon, care în *Republica* îi acuză serios pe Homer și pe Hesiod că mint, deși era un adversar neiertător al necredinței — indiferent dacă era vorba de necredința în zei ori în grija lor providențială pentru oameni — și un susținător al cultelor oficiale.

Pe lîngă probitatea morală, divinității i se cerea, ca o însușire esențială, suficiența de sine. Ajutat poate de Xenofan și de noțiunea eleată a zeului ca „invulnerabil" și „impasibil", raționalismul vremii considera că divinității „nu-i lipsește nimic". Aceste cuvinte ale lui Herakles (din Euripide) nu pot să nu fie puse în legătură cu afirmația lui Antiphon: „De aceea zeul nu are nevoie de nimic și nici nu acceptă nimic de la nimeni, ci este infinit și fără nevoi."[9] Credința în suficiența de sine a divinității conduce, firesc, la îndoieli în privința realității vreunei providențe sau griji divine pentru omenire. Ideea pe care o deplînge Platon, că „există zei, dar n-au ei grija treburilor omenești" (*Legile* 885b, 888c), era răspîndită în secolul al V-lea. Xenofon prezintă în *Mem.* 1.4.10 un om numit Aristodemos, care protestează față de Socrate, cînd e acuzat că refuză să le ofere zeilor obișnuitul lor tribut de sacrificii și rugăciuni, spunînd că, departe de a-i sfida, el crede că zeii sînt prea măreți pentru a avea nevoie de serviciile lui și, în plus, că zeii n-ar putea avea grija oamenilor. Se spune că Antiphon a negat providența în aceeași lucrare (*Despre adevăr*) în care proclamă suficiența de sine a Zeului și recomandă să te conformezi moralei convenționale doar cînd te afli sub

observație.[10] Și Thrasymachos vedea în eficiența ticăloșiei dovada că zeii sînt orbi la ceea ce se petrece între oameni (p. 84 mai sus).

Raționalismul filozofilor naturaliști nu era complet ateist (așa cum am folosi noi cuvîntul), însă era totuși distructiv pentru panteonul tradițional și oficial. În tradiția ioniană, divinitatea a fost multă vreme identificată cu *physisul* viu al lumii, pînă cînd Anaxagoras a disociat-o și separat-o ca Rațiune (*Nous*), cea care a inițiat procesul cosmic. Mult mai important pentru contemporanii săi decît existența acestei Rațiuni era faptul că l-a redus pe atoatevăzătorul Helios, care străbate cerul fiecărei zile în carul său strălucitor și e martorul teribil al jurămintelor omenești cele mai sfinte, la un bulgăre de stîncă incandescent. Euripide a fost suficient de curajos ca să introducă această descriere în tragediile sale, producînd o atît de profund nefavorabilă impresie în mințile atenienilor, încît se spune că aceasta a fost nu numai ocazia surghiunirii lui Anaxagoras, dar Meletos a considerat că merită să-l implice și pe Socrate în procesul acestuia.[11] Însă cea mai populară teologie filozofică era aceea care identifica divinitatea cu aerul sau cu eterul, readusă la viață ca teorie științifică, în acea vreme, de Diogene din Apollonia și însușită cu ușurință de gîndirea populară, datorită afinității ei cu credințele străvechi.[12] Familiaritatea sa în rîndul oamenilor e sugerată de invocația lui Socrate către „Zeul și Stăpînul, nemăsuratul Aer" în *Norii* și de identificarea aerului sau a eterului cu Zeus în rugăciunea Hecubei din *Troienele* lui Euripide. Eterul mai ia numele lui Zeus în încă două locuri la Euripide. Caracterul divin al atomilor lui Democrit era încă și mai îndepărtat de religia oficială.[13]

Este greu de pătruns gîndirea lui Euripide dacă nu se spune că era profund preocupat de gîndirea cea mai avansată din zilele sale. El vorbește prin intermediul personajelor sale, care exprimă aproape fiecare concepție,[14] și este oglinda în care epoca lui se reflectă cel mai bine (pentru scopurile noastre actuale, evident). O femeie din *Thesmophoriazusae* îl acuză clar de ateism (450: „Îi convinge pe oameni, prin tragediile sale, că zeii nu există"), însă poetul comic face din această femeie un martor foarte părtinitor. Plutarh spune (în *Amat.* 756b-c) că, atunci cînd s-a jucat pentru prima oară *Melanippe*, versul (fr. 480) „Zeus, oricine ar fi, căci nu știu să fi fost cruțat de zvonuri" a provocat un asemenea tumult în teatru, încît la următoarea reprezentație l-a modificat în „Zeus, după cum spune însuși adevărul".[15] O expresie similară, „indiferent ce ar putea fi zeii", se găsește în *Oreste* (418), în contextul unei critici fără ascunzișuri a puterilor divine.[16] Un izbitor pasaj al corului se întîlnește în fr. 910, ce reprezintă, cu siguranță, propria sa concepție. El vorbește acolo despre fericirea celui care cunoaște metodele cercetării științifice

și care observă „ordinea veșnic tînără și frumusețea[17] (*kosmos*) naturii nemuritoare, și știe cum a fost alcătuită". Un astfel de om, spune el, nu poate lua parte la fapte mizerabile și dăunătoare. Această laudă pentru *historia* nu este neapărat în contradicție cu discreditarea celor cărora li se spunea *meteorologoi*, în fr. 913: „Privind aceste lucruri, cine poate să nu aibă conștiința existenței zeului?[18] Cine n-ar azvîrli departe de sine minciunile ademenitoare ale celor ce contemplă stelele, care bolborosesc cu limbile lor afurisite, fără nici un sens și la întîmplare, despre probleme pe care nu le cunosc?" Scormonirea în secretele naturii i-a împins pe unii spre ateism, însă *kosmosul* veșnic tînăr relevat de acestea nu îl poate duce pe un om înțelept decît la concluzia că există o divinitate, o inteligență ordonatoare, în el sau în spatele lui. Fragmentul 913 poate sta alături de zeul-aer sau zeul-eter din *Troienele* și de fragmentele 877 și 941, ca și de zeul lui Diogene, care le-a fost, cu siguranță, sursa de inspirație — aerul, de asemenea un spirit conștient și sistematic (vol. II, 369). Chiar dacă nu e o propovăduire a religiei Olimpului, nu e nici pe departe vorba de ateism. În lipsa contextului, nu avem cum să știm cu siguranță ce sînt „aceste lucruri" la vederea cărora trebuie să devii conștient de divinitate, însă, dacă presupunem că sînt fenomene naturale, în special cerești, mesajul fragmentului este același ca al lui Platon din *Legile* (967a-c): înțelegerea aranjării ordonate (*taxis*) a stelelor nu duce la ateism, ci la conștientizarea unei rațiuni care a dat naștere acestui *kosmos*. Astronomii (spune Platon) au primit numele de atei pentru că unii dintre primii astronomi au considerat corpurile cerești ca fiind simple mase moarte ce se învîrt în virtutea necesității. Dar, chiar între aceștia, mințile mai ascuțite au bănuit că mișcările lor perfect calculate nu puteau fi realizate fără inteligență și au decis că, deși stelele înseși ar putea fi bulgări sau stînci fără viață, în spatele lor există o rațiune care le orientează mișcările și întreaga ordine cosmică deopotrivă.

(2) AGNOSTICISMUL: PROTAGORAS

Potrivit lui Diogenes Laertios (9.24), filozoful eleat Melissos a spus că este greșit să se facă vreo afirmație despre zei, deoarece cunoașterea lor este imposibilă. Dar cazul clasic de agnosticism al acelui secol este Protagoras, care era faimos pentru că ar fi scris:

> În ceea ce privește zeii, mi-e cu neputință să aflu dacă există sau nu, ori sub ce formă există, căci sînt multe opreliști în calea cunoașterii, iar subiectul este obscur și viața omenească e scurtă.

Textul e citat în întregime de Diogenes Laertios și de Eusebius și parțial de Sextus,[1] dar, mult mai aproape de vremea sa, se referă la el Platon, care în *Theaitetos* (162d) îl imaginează pe marele sofist obiectînd împotriva introducerii în discuție a zeilor, „despre care eu unul mă feresc să afirm, în discursurile ori în scrierile mele, că există sau că nu există". Exprimarea enunțului ca o opinie personală („mi-e cu neputință...") contrastează semnificativ cu o afirmație cum este cea a lui Xenofan, fr. 34, în care se spune că nici un om nu a văzut și nimeni nu va ști vreodată adevărul despre zei. Unii cred în zei, alții nu, și astfel, potrivit principiului „omul este măsura", zeii există pentru unii și nu există pentru alții. Pentru Protagoras însă exista o singură variantă posibilă: suspendarea judecății.[2] Sextus și epicureanul Diogene din Oenoanda îl categorisesc neîntemeiat printre ateiști, însă Cicero îi disociază cu grijă.[3] Se spune că afirmația lui stătea la începutul unei lucrări (ori al unei secțiuni a unei lucrări) numite *Despre zei*,[4] iar învățații s-au întrebat, în mod firesc, ce putea urma după un început atît de sceptic. Nu vom ști niciodată, însă „nimic nu ne împiedică să presupunem" (pentru a prelua o frază a celui mai recent comentator)[5] că susținea venerația religioasă și cultele propovăduite de străvechile *nomoi*. Nu numai că acestea erau parte integrantă a vieții *polisului*, acea comunitate socială și politică civilizată de a cărei valoare și chiar necesitate era ferm convins, dar de asemenea, din punctul lui de vedere, instinctul religios era probabil o trăsătură originară și cu neputință de înlăturat a firii omenești[6] (cf. p. 58 mai sus).

(3) ATEISMUL: DIAGORAS, PRODICOS, CRITIAS. CELE DOUĂ TIPURI DE ATEU PREZENTATE DE PLATON

„Ateismul ca dogmă, constînd în negarea oricărui fel de putere supranaturală, nu a fost prea des susținut în mod serios în nici o perioadă a gîndirii civilizate." Astfel se exprimă A.C. Pearson într-un scurt articol a cărui principală intenție este aceea de a demonstra că e dificil de stabilit în afara oricărei îndoieli că vreun filozof grec a fost ateu în sensul adevărat al termenului.[1] Mai întîi este necesară distincția între respingerea politeismului tradițional și negarea deplină a ideii de divinitate, apoi trebuie luat în considerare caracterul fragmentar și uneori nedemn de încredere al mărturiilor despre această perioadă și, în al treilea rînd, trebuie avută în vedere tendința de folosire a acuzației de ateism ca armă împotriva oricărei figuri publice pe care adversarii ei doreau să o

discrediteze din alte motive. După cum demonstrează cazul lui Socrate, trebuie să fim prudenți înainte de a accepta o astfel de imputare pe șleau, căci unul sau doi contemporani de-ai săi pe care antichitatea tîrzie i-a considerat, oarecum întemeiat, atei desăvîrșiți nu au fost, se pare, niciodată judecați pentru asta. Este sigur că existau astfel de atei („cei care nu cred deloc în existența zeilor", 908b) în vremea lui Platon, căci el îi pomenește în *Legile*, unde îi deosebește cu grijă de cei care susțin (*a*) că zeii există, dar nu le pasă de oameni sau (*b*) că pot fi corupți prin sacrificii.

La scriitori mai tîrzii găsim un fel de cotație la bursă a ateilor care negau categoric existența zeilor.[2] Erau incluși Diagoras din Melos, Prodicos din Ceos, Critias și (mai tîrziu) Euhemeros din Tegea și Theodoros din Cyrene. În special Diagoras nu apare niciodată fără să aibă prinsă de numele său eticheta „ateul". Totuși, în măsura în care își susținea ateismul cu argumente filozofice, nu știm absolut nimic despre acestea.[3] Singurul argument, oferit de surse tîrzii, este moral: se spune că inițial a fost un poet ditirambic foarte credincios, apoi a devenit convins de inexistența zeilor din cauza spectacolului fărădelegilor reușite și nepedepsite, în cazul unei nedreptăți săvîrșite chiar față de el, despre care există relatări variate. În plus față de ateismul său, contemporanii lui nu au mai reținut despre el decît că a fost găsit vinovat de o acuzație de impietate de către atenieni și că a fost pus un preț pe capul său, în lipsa lui din cetate. Aristofan (*Păsările* 1071 și urm.) nu menționează acuzația, iar pseudo-Lysias (*Andoc.* 17) spune doar că „a săvîrșit verbal o impietate împotriva riturilor și sărbătorilor". Mai tîrziu, unii scriitori spun că i-a insultat pe zei, batjocorind și divulgînd misterele eleusine. Nu este același lucru cu acuzația de ateism intelectual, ci îl pune mai mult în rînd cu Alcibiade și cu prietenii săi, care au parodiat misterele, sau cu necunoscutul care a mutilat hermeșii. Relatarea lui Aristofan sugerează că procesul lui a avut loc cam în același timp cu lansarea expediției siciliene sau puțin după, atunci cînd nervii erau încordați, iar cetatea era înclinată să se alarmeze imediat cu privire la orice ar fi putut să-i supere pe zei sau să fie rău-prevestitor.[4] Totuși, chiar dacă procesul său s-a datorat unei astfel de frivolități lipsite de respect, ateismul său categoric este în afară de orice îndoială. Jacoby spune cu îndreptățire că toți martorii deopotrivă îi atribuie „o renegare clară și limpede a întregii concepții despre zei, un ateism radical, extrem și fără compromisuri". Ceea ce ne trimite înapoi la Aristofan, el și publicul său putînd imediat să-l stigmatizeze pe Socrate ca ateu, numindu-l „Socrate melianul".[5]

De vreme ce nu se cunoaște nimic despre gîndurile lui, cu excepția necredinței în zei, Diagoras nu-și putea găsi un loc prea important în istoria filozofiei. Mai interesanți sînt cei despre care se știe că au susținut teorii

despre originea naturală și omenească a credinței în zei. Cel puțin în parte, Democrit o vedea în teama de cele mai violente manifestări ale naturii (vol. II, 478). Prodicos, ca mulți dintre contemporanii săi, era preocupat de originea lucrurilor, ceea ce includea cosmogonia (căci amuzanta cosmogonie a păsărilor din *Norii* lui Aristofan, 684 și urm., este oferită ca alternativă la Prodicos) și, așa cum îi stătea bine unui sofist, antropologia. Spre deosebire de Democrit, el vedea originea credinței religioase în recunoștință, nu în teamă. Avem următoarele relatări[6]:

(*a*) Philodemos (epicurian, secolul I î.Cr.), *De piet. c.* 9, ed. Gomperz, p. 75: „E limpede că Perseu[7]... distruge divinitatea sau că nu știe nimic despre ea cînd, în lucrarea *Despre zei*, spune că nu par incredibile cele spuse de Prodicos și anume că mai întîi au fost socotite divinități și venerate lucrurile capabile să-i hrănească [pe oameni] și să-i ajute, apoi descoperitorii fie ai unor surse de procurare a hranei, fie ai unui adăpost, fie ai celorlalte îndeletniciri, ca de exemplu Demetra și Dionysos și..." (papirus rupt).

(*b*) Minucius Felix (sfîrșitul secolului al II-lea, începutul secolului al III-lea d.Cr.), *Octavius* 21.2 (text omis de DK, dar prezent la Untersteiner, *Sof.* II, 192, și Nestle, *VMzuL*, 354, n. 22): „Prodicos spune că au fost trecuți printre zei cei care, prin roadele nou descoperite în drumurile lor, au adus foloase oamenilor."

(*c*) Cicero, *N.D.* I.37.118: „Iar Prodicos din Ceos, care spunea că au fost trecute în rîndul zeilor cele ce sînt de folos vieții oamenilor, ce a mai lăsat pînă la urmă din religie?"

(*d*) *Ibid.* 15.38: „Perseu spune că au fost considerați zei cei care au descoperit lucruri de mare folos pentru viață și că înșeși lucrurile folositoare și salvatoare au fost desemnate cu numele de zei."

(*e*) Sext. *Math.* 9.18: „Prodicos din Ceos spune că « cei vechi au recunoscut ca zei soarele și luna, și rîurile, izvoarele și, în general, toate cele folositoare vieții noastre din cauza folosului avut de pe urma lor. Cum fac de exemplu egiptenii cu Nilul »; și mai spune că de aceea pîinea a fost considerată zeița Demetra, vinul Dionysos, apa Poseidon, focul Hefaistos și tot așa, fiecare din lucrurile folositoare." (Acestea se repetă în cuvinte oarecum diferite în cap. 52.)

(*f*) *Ibid.* 51 îl include pe Prodicos într-o listă de atei „care spun că nu există divinitate".

(*g*) *Ibid.* 39–41 îi critică pe „cei care spun că strămoșii credeau că toate lucrurile folositoare vieții sînt zei — soarele și luna, rîurile și lacurile și altele asemenea", pe temeiurile (i) că strămoșii nu puteau fi atît de nesăbuiți să atribuie caracter divin unor lucruri pe care le vedeau

că pier sau pe care chiar le mîncau și le distrugeau ei înșiși, și (ii) că pe baza acestui argument se poate crede că oamenii, mai ales filozofii, sînt și ei zei, și chiar animalele și uneltele neînsuflețite, căci toate acestea se află în slujba noastră și ne îmbunătățesc soarta.

(*h*) A treizecea oratie a lui Themistios (secolul al IV-lea d.Cr.) este un elogiu al agriculturii care conține acel tip de afirmații exagerate ce constituiseră locuri comune cel puțin din vremea lui Isocrate,[8] în care agricultura nu numai că oferă mijloace de subzistență, ci este maica întregii vieți civilizate, creatoarea legilor, dreptății, păcii, cetăților, templelor, filozofiei și multor altora. Pe parcurs vorbește (p. 442 Dindorf) de „știința lui Prodicos, care leagă toate sacrificiile făcute de om și misterele și inițierile de foloasele agriculturii, socotind că de aici le-a venit oamenilor și ideea de zei și orice formă de cult".[9]

Aceste fragmente, ai căror autori se înșiră cronologic de la 400 la 800 de ani după Prodicos, exemplifică inadecvarea materialelor pe care le avem la dispoziție pentru a reconstitui gîndurile unui sofist al secolului al V-lea. Trebuie să ne dăm însă silința. Mai degrabă ca un om al secolului al XIX-lea, Philodemos prezintă o teorie a evoluției religioase de la cultul obiectelor neînsuflețite la zeificarea eroilor tradiționali, presupușii descoperitori ai artelor care au ridicat omenirea de la sălbăticie la civilizație. S-au purtat controverse asupra faptului dacă cea de-a doua parte a afirmației și, ca atare, teoria bistadială a religiei ar trebui să-i fie atribuită lui Prodicos sau doar lui Perseu. Cel dintîi nu numai că s-ar potrivi mai bine curgerii frazei[10], dar ar fi și în acord cu Minucius Felix (fragmentul *b*) și Cicero (*d*). Important în privința celui din urmă nu este că teoria îi e atribuită lui Perseu (căci știm de la Philodemos că Perseu a fost de acord cu ea), ci că pune ambele jumătăți împreună ca părți ale uneia și aceleiași teorii. Este adevărat (fragmentul *c*), Sextus ridiculizează ideea că obiectele sau produsele folositoare au fost vreodată zeificate, pe temeiul (printre altele) că ar fi la fel de rezonabil să crezi în zeificarea oamenilor. Ezit să adopt soluția lui Untersteiner la această dificultate, anume că „descoperitorii" despre care presupune Prodicos că au fost zeificați nu au fost de fapt oameni, pentru că nu sînt convins că e corect și nici că eu înțeleg corect.[11] Pe de altă parte, chiar dacă Sextus se gîndește în principal la Prodicos, critica sa are o formă generală și, cu toate că argumentului său ar părea să i se potrivească cel mai firesc încheierea neexprimată „și nimeni nu crede asta", această încheiere e imposibilă, căci Sextus era la curent cu credința că zeii sînt oameni zeificați. El vorbește despre teoria lui Euhemeros adeseori.[12] Ceea ce ne duce la altă dificultate, pentru că în capitolele 51 și 52 teoria

lui Prodicos nu este descrisă (ca o repetare a capitolului 18) doar ca o teorie a zeificării soarelui, lunii, rîurilor, izvoarelor și a altor lucruri de folos, ci este deosebită expres, ca o formă diferită de ateism, de aceea a lui Euhemeros, care credea în zeificarea „oamenilor puternici". Trebuie spus, prin urmare, că mărturia lui Sextus este decisiv împotriva unei teorii „euhemeristice" a lui Prodicos, chiar dacă mărturiile lui Philodemos și Minucius Felix sînt în favoarea ei (dacă Minucius doar îl parafraza pe Philodemos, cel puțin în sensul acesta o face), ca și, în mai mică măsură, cea a lui Cicero, *N.D.* 1.15.38. Luînd toate acestea în considerare (inclusiv Cic. *N.D.* 1.37.118), trebuie să fim de acord cel puțin că trăsătura teoriei lui Prodicos care a făcut cea mai puternică impresie a fost aceea că originea religiei stă în tendința omului primitiv de a considera lucrurile folositoare vieții — inclusiv soarele, luna și rîurile, precum și pîinea și vinul — drept zei.[13] Această teorie i-ar fi fost la îndemînă spiritului unui grec rațional, căci în literatura greacă începînd de la Homer el ar fi găsit numele zeilor corespunzători folosite pentru substanța în sine, precum Hefaistos pentru foc („Au pus măruntaiele în frigare și le-au ținut deasupra lui Hefaistos", *Il.* 2.426), iar soarele, luna și rîurile *erau* zei. „Pețitorul meu este un rîu", spune foarte firesc Deianeira (Sof., *Trach.* 9), și, fiind un zeu, el poate lua orice formă dorește: taur, șarpe sau om, precum ia forma apei. Empedocle numește zei cele patru elemente, iar Epiphanios (merită amintit) spune că Prodicos le numea zei, ca pe soare și lună, „pentru că viața tuturor depinde de ele".[14]

Un fragment remarcabil din *Bacantele* (274 și urm.) arată cît de ușor putea spiritul grec să alunece de la ideea unei substanțe ce întruchipează un zeu viu la aceea a zeului ca inventator sau descoperitor al ei. Încercînd să înmoaie ostilitatea lipsită de respect a lui Pentheos față de Dionysos, Tiresias îi spune că

> în viața noastră omenească, tinere, sînt două lucruri decît toate mai presus: zeița Demetra — sau dacă vrei să-i zici Pămîntul, că-i totuna [evident, Gaia, pămîntul, era și ea o mare zeiță cu acest nume] — ce pe muritori îi satură cu fructele ei tari, și acest fiu al Semelei, ce veni, la rîndul său, găsi și răspîndi în lume al viței suc ... Deși-i zeu, el slujește ca prinos la zei.[15]

Dionysos, ca zeu al vinului, este descris aici, în același timp și foarte firesc, ca descoperitor al vinului și ca vinul însuși. Aici, prin urmare, după toate probabilitățile, se găsește cheia doctrinei lui Prodicos. El ar fi văzut în piosul profet Tiresias un exemplu perfect (și, de vreme ce este sigur că Euripide i-a cunoscut învățăturile, l-a văzut și el ca exemplu) al mentalității din care s-a născut religia: a întreba dacă oamenii și-au imaginat că mîncarea, băutura și alte lucruri care oferă și sporesc viața sînt

zei sau, invers, ființele care le-au descoperit și le-au adus — înseamnă să faci o distincție psihologic ireală. Dionysos era în același timp vinul și dăruitorul vinului, Hefaistos era focul și dăruitorul focului.

A fost Prodicos ateu?[16] Cu siguranță că întreaga antichitate l-a considerat așa. Dodds (*ad loc.*) identifică discursul lui Tiresias cu doctrina lui Prodicos și apoi spune că motivul pentru care acesta poate fi exprimat de un personaj pios și credincios este acela că doctrina lui Prodicos nu era de fapt atee. Deja am oferit o explicație diferită: a crede că vinul și pîinea sînt zei nu e, cu siguranță, ateism, este exact credința pe care spune Prodicos că o aveau „strămoșii" și din care s-a născut religia. Pentru Prodicos înșiși ele erau doar vin și pîine. Fragmentele relevante din Sextus, dintre care Dodds citează unul, sînt date ca explicație a ateismului său. Dodds traduce ultimele cuvinte ale fragmentului (*h*) din Themistios ca o afirmație că Prodicos „a pus credința pe o bază solidă", însă chiar dacă verbul nu este modificat (vezi p. 315, n. 9 mai sus), el nu înseamnă cu necesitate aceasta, iar afirmația că adevărata concepție despre zei a luat naștere din practica agriculturii nu pare să-i aparțină unuia care crede. Prodicos poate fi cu îndreptățire salutat ca unul dintre cei mai timpurii antropologi, cu o teorie despre originea pur omenească a credinței în zei care nu ar fi făcut de rîs secolul al XIX-lea. În această teorie, după cum dovedește fragmentul lui Themistios, el pune un accent deosebit pe valoarea evidentă a practicilor agricole. Ceea ce era pe deplin firesc și rezonabil, dacă se ia în considerare mai întîi credința deja răspîndită că nu doar hrana, ci toate avantajele unei vieți așezate și civilizate se datorează acestei surse, iar apoi numărul și varietatea cultelor religioase care de fapt își datorau existența fertilității solului. Așa cum ar fi fost de așteptat de la unul care era deopotrivă sofist și filozof al naturii și care a scris despre cosmogonie, Prodicos subscrie, evident, la o teorie „progresistă" a evoluției omenești, nu „a degenerării" (pp. 55 și urm. mai sus). La fel ca Protagoras, el considera religia, împreună cu condițiile stabile — construirea cetăților, domnia legii și progresul cunoașterii —, ca unul dintre roadele civilizației, esențial pentru menținerea ei. A susține aceste puncte de vedere nu înseamnă neapărat a crede în existența zeilor, ca obiecte ale venerării independente de concepția oamenilor despre ei.[17]

Critias[18] a fost un aristocrat bogat care ar fi considerat că e demn de dispreț să profeseze sofistica, totuși împărtășea perspectiva intelectuală care a ajuns să fie cunoscută ca sofistică. În piesa *Sisif*[19] el prezintă credința religioasă ca pe o înșelătorie deliberată a autorităților, care să asigure o instanță finală și universală pentru bunul comportament al supușilor. Cu toate că îl pune chiar pe Sisif să susțină acestea — faimosul

păcătos care își primește fără îndoială bine cunoscuta pedeapsă, pînă la sfîrșitul piesei — tertipul lui e menit, suficient de clar, să avanseze un punct de vedere ateu fără să fie prea supărător.[20] Începutul este o scurtă poveste care a fost deja citată (p. 73 mai sus), despre progresul vieții oamenilor de la sălbăticie la introducerea legilor, a pedepsei și a dreptății. Știm din alte surse că asta era o concepție răspîndită și susținută cu seriozitate. Apoi urmează (fr. 25.9 și urm.):

> De vreme ce legile îi opreau [pe oameni] să făptuiască cu silnicie rele în văzul tuturor, și ei le făptuiau pe ascuns, atunci, pare-mi-se, [pentru prima oară], un om isteț și iscusit la minte a născocit pentru muritori teama de zei, ca să fie o sperietoare pentru cei răi și pentru ceea ce făptuiesc, spun sau gîndesc ei pe ascuns. Prin urmare a introdus divinitatea ca geniu care înflorește cu o viață nepieritoare, care cu mintea-i și aude, și vede, și gîndește cu prisosință, atent la ce fac oamenii și avînd o natură divină care va auzi tot ce se spune între muritori și va putea să vadă tot ce se făptuiește de ei. Dar chiar de urzești ceva rău pe tăcute, aceasta nu va scăpa zeilor, căci în ei facultatea de a gîndi se găsește cu prisosință. Rostind el cuvinte de-acestea, a introdus cea mai ademenitoare [înșelătoare][21] dintre învățături, învăluind adevărul cu vorbă mincinoasă. Mai afirma că zeii sălășluiesc în locul cu care, rostindu-l, îi înspăimînta cumplit pe oameni — tocmai acolo de unde știa că provin temerile pentru muritori și foloasele pentru viața lor necăjită: de pe bolta rotitoare a cerului deasupra, unde observa că sînt scăpărări de fulger, și pocnetele grozave ale tunetului și alcătuirea înșelată a cerului, frumoasă împestrire a timpului, meșter iscusit, acolo de unde înaintează dogoarea strălucitoare a astrului[22] și de unde se pornește ploaia umedă înspre pămînt. Astfel de spaime a presărat el în jurul oamenilor, datorită cărora a construit în chip măiestru, prin cuvîntul său, divinitatea, și a instalat-o la locu-i cuvenit, și a stins cu desăvîrșire lipsa de legi prin legiuiri... Astfel cred eu că întîia dată cineva i-a făcut pe muritori să socoată că există un neam al zeilor.

Aceasta este prima apariție în istorie a teoriei religiei ca invenție politică menită să asigure buna conduită, teorie amănunțit dezvoltată de Polybios la Roma și reînviată în secolul al XVIII-lea în Germania.[23] Nu există altă mențiune a ei pentru acea epocă, astfel încît este foarte probabil să fi fost la fel de originală pe cît era de îndrăzneață[24] și ingenioasă în modul în care subsumează unei teorii mai generale atît învățăturile lui Democrit, cît și pe cele ale lui Prodicos, potrivit cărora credința în zei era un rezultat fie al fricii, fie al recunoștinței, determinate de anumite fenomene naturale. În același timp, teoria răstoarnă tot mai multele critici cu care erau atacați zeii pe temeiuri morale, insistînd că, dacă există sau dacă își merită numele, se cuvine ca zeii să fie apărătorii

codului moral în vigoare. Înainte de orice, necesitatea unei instanțe supranaturale cu privire la comportamentul moral a dus la apariția zeilor, după cum spune Critias.

Cu aceasta este epuizată lista celor cunoscuți că ar fi argumentat, oarecum cu temeiuri teoretice, că zeii sînt născociri ale minții omenești, căci despre ateismul lui Hippon nu știm mai multe decît despre al lui Diagoras (vol. II, 355). Este însă greu de crezut că imoralii susținători ai *physisului* împotriva *nomosului*, precum Callicles și Antiphon (sau cei care afirmau concepțiile pe care le descrie el), aveau vreun fel de credință religioasă. Cel mult ar fi putut să subscrie la cel de-al doilea tip de eroare pe care-l prezintă Platon — că zeii există, dar nu-i interesează oamenii —, însă e improbabil ca ei să fi crezut că există vreo diferență între ideea unor zei ineficienți și lipsa lor totală. Într-adevăr, cu sfatul său de a fi atenți la *nomos* cînd există martori, dar nu și în lipsa lor, Antiphon manifestă exact atitudinea care predomina, potrivit teoriei lui Critias, înainte ca zeii să fie inventați. O astfel de ireligiozitate trebuie să fi fost obișnuită printre intelectualii vremii. Profanarea misterelor și mutilarea hermeșilor nu au fost săvîrșite de credincioși. Alt exemplu este Cinesias, una dintre țintele poeților comici ai vremii în multe privințe — versul său umflat, muzica neconvențională, constituția slabă și impietatea sau „ateismul". Oratorul Lysias îl pomenește împreună cu alți trei ca formînd un fel de „Club al Infernului" sau bandă de sataniști („Kakodaimoniști", cum se autointitulau), care alegeau deliberat zilele nenorocoase sau interzise pentru a mînca împreună și a batjocori zeii și legile Atenei. Se spune de asemenea că Cinesias ar fi pîngărit o statuie a lui Hecate — o paralelă „glorioasă" la mutilarea hermeșilor.[25] Toate acestea pot să aibă foarte puține legături cu istoria filozofiei, însă, împreună cu raționalismul filozofilor naturii și cu sofiștii, au contribuit la atmosfera în care a crescut Platon și care l-a determinat, ca răspuns, să construiască o teologie filozofică bazată pe o teorie a originii și guvernării întregului univers și a locului pe care-l ocupă omul în cadrul său.

Este interesant că Platon, considerat de obicei cel mai habotnic și mai neîndurător dintre teiști, distinge între două tipuri de atei, unul mult mai periculos decît celălalt și meritînd un tratament mult mai sever. El admite că ateismul nu conduce în mod necesar la o conduită imorală și recunoaște un tip oarecum asemănător umanismului etic al zilelor noastre. Fragmentul relevant este în *Legile* 908b-e:

> Se întîlnesc, în adevăr, oameni care nu recunosc existența zeilor, dar au un caracter just din natură; aceștia au ură pe cei nedrepți, și fiindcă le e scîrbă de nedreptate, unii nu sînt aplecați a săvîrși asemenea crime și fug de oamenii nedrepți și iubesc pe cei drepți. Sînt alții care, pe lîngă condiția

că totul este lipsit de zei, dau dovadă de neînfrînare față de plăceri și de slăbiciune față de dureri, și mai au o memorie sănătoasă și o mare pătrundere de spirit. Boala lor comună este că nu cred că există zei; dar cei dintîi par mult mai puțin vătămători societății, decît cei de al doilea. Într-adevăr, cel dintîi va vorbi despre zei cu multă libertate, precum și despre sacrificii și despre jurăminte și, batjocorind pe ceilalți îi poate face lesne și pe alții eretici, dacă nu au nici o răspundere; însă cel de-al doilea, avînd aceeași părere ca și celălalt, dar plin de spirit, se slujește de viclenie și de șiretenie. Dintre ei se recrutează prezicătorii și tot felul de făcători de minuni, cîteodată se fac dintre ei și tirani, oratori, generali de armată; de asemenea, ursitori de culturi secrete și sofiști în raționamentele lor înșelătoare; căci speciile acestei a doua clase de eretici sînt nenumărate. Însă două legi vor fi de ajuns contra lor. Crima celor din urmă, care simulează o credință ce n-o au, merită nu numai una, dar chiar mai multe morți. Pentru cei dintîi este de ajuns mustrarea și închisoarea.

Pentru Platon, prima și cea mai mare crimă împotriva religiei nu este ateismul deschis, ci încurajarea superstiției. Și mai înainte, în *Republica* (364b-e), îi denunțase pe falșii preoți și profeți care-i escrocau pe bogații creduli cu cărți orfice contrafăcute ce promiteau imunitatea față de pedeapsa divină tuturor celor care plăteau pentru ritualurile și incantațiile lor. Un personaj al lui Euripide numește profeția „un lucru de nimic și plin de minciuni". Bunul-simț și buna chibzuință sînt cei mai buni profeți.[26] Acesta nu este însă un atac îndreptat asupra zeilor, căci adaugă: „Lăsați-ne să aducem sacrificii zeilor și să ne rugăm pentru bine, renunțînd la profeții." Nici Platon nu condamnă profețiile fără deosebire. El respectă pe deplin oracolul delfic, purtătorul de cuvînt al lui Apollo însuși, însă artele profeției au forme superioare și inferioare, și exista un întreg trib de ghicitori mercenari care pretindeau că pot comunica voința zeilor analizînd aspectul sacrificiilor, zborul păsărilor sau colecții scrise de oracole false (ridiculizate de Aristofan în *Păsările*), ceea ce făcea ca religia să fie disprețuită. Platon oferă totuși argumente suplimentare în sprijinul distincției necesare între încercările de purificare a religiei și atacurile ca atare împotriva ei.

(4) MONOTEISMUL: ANTISTENE

Detectarea și izolarea oricărei expresii de monoteism pur în scrierile grecești este la fel de dificilă ca fixarea ateismului pur. Problema dacă există un zeu sau mai mulți, atît de importantă în tradiția iudeo-creștină, cu greu i-ar fi tulburat în vreun fel pe greci. Acest lucru este evident

chiar în lucrările unui teolog atît de filozof cum este Platon, care folosește expresiile „zeu"[1] și „zei" fără deosebire și adesea foarte aproape una de alta. Mulți filozofi erau convinși de existența unui singur spirit sau a unei singure inteligențe, în univers sau dincolo de el, dar ei n-ar fi negat neapărat că există o valoare practică sau un element de adevăr în credințele politeiste și în cultele cetăților și ale oamenilor obișnuiți. Această unică divinitate, vie și inteligentă, putea să fie identificată cu un element fizic, în special aerul sau eterul, după cum am văzut la mulți autori. O idee la îndemîna spiritului grec era aceea că spiritul divin pătrunde, cu un grad mai mare sau mai mic de puritate, în creaturi inferioare precum *daimonii*, oamenii și chiar animalele. O formă a acestei credințe era aceea că viul și divinul *aither*, în forma sa mai puțin pură a aerului, este inspirat și asimilat astfel de muritori — o doctrină împărtășită de mistici religioși și de filozofi ai naturii încă din vremea lui Anaximene sau chiar mai devreme.[2] Într-un climat de gîndire care vedea problema „unului și multiplului" în acești termeni nu era dificil pentru un filozof să preia zeii populari sub aripa sa, presupunînd că sînt manifestări veritabile ale „divinului" (τὸ θεῖον: expresia abstractă este frecventă) sub diferite aspecte. Totuși, filozofii sînt de acord asupra unui punct: „divinul" ca atare nu este antropomorfic, indiferent dacă este *Logosul*-foc al lui Heraclit, „zeul unu" din fr. 23 al lui Xenofan (vol. I, 374), care nu este „nici la chip, nici la minte asemenea muritorilor", zeul lui Empedocle care e simplă gîndire și în afară de orice componentă corporală (fr. 134, vol. II, 256) sau originalul *Nous*, creator al cosmosului, al lui Anaxagoras. Unii dintre acești gînditori ar putea fi clasificați, dacă dorim, ca monoteiști sau panteiști, mai ales Heraclit și Xenofan, cu criticile lor severe la adresa credințelor și cultelor populare. Nu au fost relatate astfel de critici din partea lui Anaxagoras, însă expresia pe care o dădea propriei sale doctrine era extrem de deschisă, iar judecarea sa pentru impietate nu e surprinzătoare. Pe de altă parte, Empedocle a lăsat să pătrundă un număr de zei diferiți în amalgamul său singular de știință fizică și religie (vol. II, 257 și urm.). În ansamblu, este mai bine să evităm astfel de etichete, care, chiar dacă au apărut pe filieră greacă, le erau străine grecilor înșiși.

Totuși, în epoca sofiștilor și a lui Socrate, pe care o analizăm acum, pare să fie o manifestare inconfundabilă a unui punct de vedere monoteist, exprimată în termenii obișnuitei antiteze dintre *nomos* și *physis*. Este vorba de discipolul lui Socrate, Antistene, a cărui teorie despre relația limbii cu realitatea am examinat-o deja și, ca de obicei, avem supărător de mici fragmente ale unor relatări indirecte. Spunîndu-se că

țin de o lucrare despre Natură, ele se concretizează în aceea că „potrivit *nomosului* există mai mulți zei, însă în natură, sau în realitate, există numai unul" (κατὰ δὲ φύσιν ἕνα). Astfel relatează epicureanul Philodemos, iar Cicero (toate celelalte versiuni sînt în latină) zice că „Antistene, în cartea numită *Physicus*, spunînd că există mai mulți zei ai oamenilor, însă numai unul în natură (*naturaliter unum*), înlătură puterea zeilor". Creștinul Lactanțiu adaugă că unicul zeu „natural" este supremul constructor al tuturor și spune că doar acesta există, chiar dacă popoarele și cetățile au propriii lor zei (populari). Tot scriitori creștini îl citează pe Antistene spunînd despre zeu că nu este asemenea altor lucruri (sau persoane; dativul poate fi ori masculin, ori neutru) și că din acest motiv nimeni nu poate afla ceva despre el dintr-o imagine.[3] Dacă Lactantius a spus cu îndreptățire că pentru Antistene zeul unic era creatorul lumii (ceea ce, în lipsa unor martori mai calificați, nu poate fi luat ca sigur), atunci este vorba de un exemplu remarcabil de timpuriu, pentru Grecia, de monoteism pur. Contrastul dintre mulțimea de zei ce țin de *nomos* sau de credința populară și unicul zeu adevărat este limpede și subliniat. Chiar și fără acest adaos, accentul pus pe unicitatea zeului și pe imposibilitatea de a fi reprezentat prin vreo imagine îl evocă pe Xenofan și este în concordanță cu un credo mai degrabă panteist decît monoteist.[4]

X

POATE FI ÎNVĂȚATĂ VIRTUTEA?

„Poți să-mi spui, Socrate, dacă virtutea poate fi învățată? Ori este o problemă de practică, sau o aptitudine naturală, sau ce este?" Despre caracterul imperios al dezbaterii acestei chestiuni în secolul al V-lea am vorbit în capitolul introductiv (p. 29), unde a fost schițată semnificația lui *areté* și unde s-a sugerat că aceasta avea puternice implicații sociale care-l determinau pe un autor să răspundă la problemă într-un sens sau în altul, nu întotdeauna pe temeiuri pur raționale. Dezbaterea reflecta ciocnirea dintre idealurile aristocratice mai vechi și cele ale noilor clase, care se ridicau cu putere sub sistemul democratic de guvernămînt din Atena și căutau să stabilească ceea ce astăzi s-ar numi o meritocrație.[1] Pentru spiritele conservatoare era foarte șocantă pretenția sofiștilor că *areté* putea fi împărtășită în schimbul unor taxe de către profesorii peregrini, în loc să fie transmisă gratuit prin precepte și exemple ale familiei și prietenilor și prin frecventarea „oamenilor integri", altoite pe trăsăturile native de caracter ale oricărui tînăr de viță aleasă. Din punct de vedere filozofic, întrebarea dacă aceasta era o problemă ce ține de talentul natural sau putea fi dobîndită fie prin învățare, fie prin practică asiduă este extrem de importantă, pentru că, fiind un loc comun al epocii, ea a fost cuprinsă în gîndirea lui Socrate și a lui Platon, care au încercat să-i răspundă la un nivel mai profund. În măsura în care acest studiu trebuie să fie, în parte, o pregătire pentru întîlnirea cu aceste două mari personalități, putem arunca o privire fugitivă asupra tipurilor de răspunsuri oferite înainte și în timpul lor. După aceea, desigur, problema va fi tratată într-un stil mai banal, pînă ajungem la Horațiu: „fortes creantur fortibus et bonis... doctrina sed vim promovet insitam."[2]

Abordarea tradițională este exemplificată de Theognis, în secolul al VI-lea, care-i scrie tînărului său prieten Kyrnos (*vv.* 27 și urm. Diehl; din restul poemului său reiese extrem de clar că pentru el „bun" și „nobil" înseamnă „de origine sănătoasă"):

Din aprecierea pe care o nutresc față de tine, îți voi spune ceea ce am învățat chiar eu de la oamenii virtuoși, cînd eram copil. Nu te însoți cu cei răi, ci agață-te întotdeauna de cei buni. Mănîncă, bea și stai cu cei mari și puternici și bucură-te de compania lor, căci de la oameni nobili vei învăța ce e nobil, însă dacă te amesteci cu cei răi îți vei pierde și înțelegerea pe care o ai. Înțelege asta și însoțește-te cu cei buni, și într-o zi vei spune că sînt un bun sfătuitor pentru prietenii mei.

Ideea că poți deține virtutea prin frecventarea cui trebuie încă mai era un loc comun în secolul al V-lea și mai tîrziu, legătura ei cu clasa socială subțiindu-se în timp. În calitatea sa de membru conservator al partidului democrat de la conducere[3], Anytos și-a exprimat disprețul față de profesioniști și a afirmat că „orice aristocrat atenian" i-ar fi mai util lui Menon pentru viața politică decît un sofist. La Euripide (fr. 609) ideea seamănă mai mult cu un loc comun ce ține de moralitate, așa cum a devenit ea la Menandros: „informațiile corupte corup bunele maniere". Un însoțitor rău, spune el, își influențează tovarășii să fie ca el, iar unul bun asemenea, prin urmare tinerii trebuie să caute o companie bună. Această opinie se repetă la un sofist adevărat, Antiphon (fr. 62): „Cum e cel cu care-ți petreci cea mai mare parte din zi, așa e necesar să devii și tu în purtări." Slăvirea însușirilor naturale (φυά) din partea lui Pindar este aristocratică,[4] iar contextul în care o exprimă arată de ce întrebarea dacă *areté* se poate învăța este o componentă a antitezei generale dintre *physis* și artă, sau *physis* și *nomos*.

Ol. 2.86: „Înțelept este acela care știe multe prin natură; dar cei îmbibați de învățătură sînt, în nesfîrșita lor vorbărie, asemeni corbilor ce croncăne-n deșert față de pasărea divină a lui Zeus."

Ol. 9.100: „Tot ce e desăvîrșit de la natură vine. Însă mulți oameni se străduiesc să obțină gloria prin virtuți (*aretai*) învățate."[5]

Aceasta nu înseamnă că talentul nativ nu poate fi îmbunătățit prin educație. După cum spune într-o altă odă olimpică (10.20), omul născut pentru succes (φύντ' ἀρετᾷ) este înălțat la mare glorie atunci cînd educația i-a ascuțit virtuțile (*areté*), iar zeii sînt alături de el. Poemul lui Pindar era comandat și, fiindcă s-a conformat punctului de vedere aristocratic al celor care l-au angajat, unele laude la adresa educatorului, al cărui nume este menționat în acest fragment, făceau parte din contract (după cum ne reamintește editorul său, Gildersleeve).

Această odă era spre lauda unui tînăr boxer, ceea ce ne amintește că, în afară de sensul general în care desemna tipul de perfecțiune cea mai prețuită în perioada folosirii lui, *areté* putea fi folosit și cu sensul de excelență într-o anumită preocupare sau într-o artă. După cum noi (ca și grecii) vorbim nu numai de un om bun, ci și de un bun alergător, luptă-

tor, elev sau tîmplar, la fel *areté* putea să desemneze excelență sau măiestrie în astfel de ocupații sau în altele. Ceea ce este destul de firesc, dar trebuie spus, datorită traducerii obișnuite, însă înșelătoare, prin „virtute". În *Iliada*, Polydoros, ca alergător iute, „dovedește o *areté* a picioarelor" (20.411), iar Periphetes (15.641) își depășește tatăl „în orice *areté*, în iuțimea piciorului și în lupte". Această folosire a termenului se menține și la Pindar, care scrie în a zecea odă pythică (*v.* 23) despre cineva care, „învingînd cu mîinile sale ori prin virtutea (*areté*) picioarelor lui, cîștigă cele mai mari premii, prin îndrăzneală și putere"[6]. În acest sens o pot avea și caii (*Il.* 23.276, 374; Xen. *Hieron* 2.2, 6.16) și obiecte neînsufletite sau substanțe, precum pămîntul (adică fertilitatea — Tucidide 1.2.4, Platon, *Critias* 110e, *Legile* 745d) sau bumbacul (Herodot 3.106.2). Platon aplică adesea termenul iscusinței, ca atunci cînd îl face pe Protagoras să vorbească despre „virtutea (*areté*) dulgherului sau a oricărui meșteșugar" (*Prot.* 322d) și, evident, despre propria sa specialitate, „virtutea politică". În *Republica* (353b și urm.) Socrate afirmă că există o *areté* corespunzătoare tuturor celor care au o funcție anumită sau o treabă de îndeplinit, anume condiția în care va fi cel mai capabil să-și îndeplinească acea funcție, și dă ca exemple unealta de curățat crengile, ochii și urechile. Apoi continuă afirmînd că sufletul (*psyche*) omului are de asemenea propria sa funcție, anume aceea de a stăpîni elementele inferioare, de a chibzui și, în general, de a asigura o viață trăită la capacitățile cele mai înalte ale omului, și că virtutea (*areté*) sa este de a fi identificat cu dreptatea și cinstea.

S-ar putea spune prin urmare că Socrate a fost cel care a lărgit semnificația lui *areté* de la talent sau măiestrie într-o artă ori funcție particulară la ceva asemănător virtuții așa cum o înțelegem noi, o condiție esențială a unei vieți bune. Există o anumită întemeiere pentru aceasta, dar sînt necesare cîteva precizări. Folosirea cuvîntului în sens absolut a existat întotdeauna, alături de particularizările prin genitiv sau printr-un atribut, desemnînd ceea ce utilizatorii lui considerau că este perfecțiunea umană în general. El este folosit astfel de Homer, chiar dacă îl putem traduce prin „vitejie", aceasta fiind virtutea cea mai prețuită în epoca eroică. Astfel folosit, termenul se preta la „definiții persuasive" din partea spiritelor reformatoare care pretindeau că perfecțiunea consta „cu adevărat" în una sau alta, așa cum afirma Heraclit (fr. 112) că „cea mai mare dintre virtuți (*areté*) este stăpînirea de sine". Semnificația generală o are și în titlul lucrării lui Democrit „*Despre bărbăție* sau *Despre virtute* (*areté*)" (ἀνδραγαθίας, D.L. 9.46).[7] Originalitatea lui Socrate nu stă în faptul că recunoaște sensul general, ci în (*a*) accentul pe care îl pune pe caracterul său moral, mai degrabă decît doar pe cel de condiție esențială

pentru succes și (*b*) în încercarea sa de a-i da o justificare filozofică prin solicitarea unei definiții universale. Pentru el, un termen general este întemeiat doar în cazul în care corespunde unei singure „forme" sau realități a cărei „esență" poate fi definită printr-o unică formulă verbală. Aici se afla pe un domeniu controversat. Atunci cînd îl roagă pe Menon să-i spună „ce este *areté*", Menon crede că este o problemă ușoară, căci poate spune ce este virtutea bărbatului, a femeii, a copilului, a sclavului ori a oricui sau a orice altceva. Va fi însă pus în încurcătură cînd Socrate îi răspunde că el nu vrea o înșiruire de virtuți, ci un enunț al esenței, al formei sau al ființei unui singur lucru, virtutea, care în concepția sa trebuie să le fie comună tuturor pentru a fi întemeiată desemnarea lor cu un singur nume. Pare o lecție de logică elementară, și chiar este în cazul lui Menon, care nu e un filozof, ci un tînăr aristocrat plin de avînt, și chiar nu înțelege diferența dintre enumerarea unui șir de exemple și extragerea din ele a unei generalizări inductive. El este însă prezentat ca un admirator al lui Gorgias, iar noi știm de la Aristotel că Gorgias nu era de acord cu încercările de definire abstractă a virtuții (*areté*). După ce îl menționează pe Socrate că ar fi susținut despre stăpînirea de sine, dreptate și curaj că sînt aceleași pentru bărbat și pentru femeie, Aristotel continuă (*Pol.* 1260a25): „Cei care vorbesc în termeni generali, spunînd că virtutea este « perfecțiunea sufletului » sau « fapta dreaptă » sau altele asemenea, greșesc. Este mult mai potrivit să enumeri virtuțile, cum făcea Gorgias, decît să realizezi acest tip de definiție."[8] Pentru Socrate este la fel de legitim să solicite o definiție generală a virtuții pe cît este să solicite definiția unei insecte și să nu fie de acord cînd în locul ei îi este oferită o listă de gîze. Poate că Menon nu este la urma urmei de criticat cînd spune că poate înțelege întrebarea dacă este aplicată unui gen natural, dar nu-i este la fel de ușor cînd e transferată virtuții, care lui nu îi pare absolut identică cu celelalte cazuri pomenite de Socrate (72d, 73a). Gorgias ar fi spus, fără îndoială, că Socrate încearcă să extindă o metodă potrivită științei naturale în afara sferei sale corespunzătoare. Începutul *Elenei* este un bun exemplu al propriei lui metode. Pentru a explica înțelesul lui *kosmos*, unde Socrate ar fi căutat o definiție atotcuprinzătoare, el scrie: „Buna rînduială (*kosmos*) o aduce în cetate vrednicia bărbaților, în trup frumusețea, în suflet înțelepciunea, în acțiune virtutea, în cuvînt adevărul; contrariul acestora aduce neorînduială (*akosmia*)." Această reținere de la a da o definiție generală este o consecință a convingerii sofistice (împărtășite și de Protagoras) în relativitatea valorilor.[9]

Chiar dacă Menon îi pune lui Socrate întrebarea sub forma unei alternative clare, este imposibil ca cineva să fi crezut că la *areté* se poate

ajunge *numai* prin generozitatea naturii, prin efort personal sau prin educația oferită de alții. Chiar și Pindar admite că înzestrarea naturală poate fi ascuțită prin educație, și cu toate că Hesiod vorbește de pe poziția unui țăran, nu a unui aristocrat, atunci cînd rostește faimosul său vers despre zeii care lasă sudoare pe calea succesului (*Erga* 289), poemul său devine parte a moștenirii grecești, nimeni nefiind atît de nerealist ca să presupună că măreția poate fi obținută fără efort. Era totuși o mare diferență dacă accentul se punea pe înzestrarea naturală, pe practică sau efort personal ori, respectiv, pe învățare.

Ideea că „virtutea" poate fi învățată stătea la baza întregii întreprinderi prin care își cîștigau sofiștii existența și se întemeia pe legătura strînsă făcută în mintea grecilor între *areté* și priceperea deosebită sau meșteșug (*technai*). Referirile pe care le face Protagoras la „iscusința (*techné*) meșteșugarului" și la „virtutea (*areté*) meșteșugarului"[10] arată că pentru el însemnau cam același lucru. El însuși considera că instrucția în meșteșuguri (*technai*) particulare, pe care o ofereau unii sofiști, este mai prejos de ceea ce face el, și că „arta politică" sau „virtutea politică"[11], ce constituiau specialitatea sa, sînt mult mai aproape de virtutea morală, pentru că se înrădăcinează în caracteristicile etice ale dreptății și în respectul de sine și față de alții. Fără acestea, crede el, viața într-o societate organizată este imposibilă (cf. p. 58 mai sus). Totuși, această artă politică se pretează la o definiție precisă, anume „priceperea în cele gospodărești, sau modul cum și-ar putea gospodări casa în chipul cel mai desăvîrșit, și priceperea în treburile cetății, sau modul cum le-ar putea face față și cu fapta și cu cuvîntul în cele mai bune condiții" (318d-e), un subiect practic și utilitarist și în același timp foarte potrivit pentru un curs educațional. Punctul de vedere al lui Protagoras asupra problemei dacă virtutea este naturală sau dobîndită poate fi extras din lungul și strălucitorul său discurs din *Protagoras*, dacă elementele mitice sînt lăsate deoparte. Am făcut deja acest lucru (pp. 57 și urm.) și aici avem nevoie doar de un scurt rezumat. La început, nu era o componentă a naturii umane ca atare. Prin urmare, chiar dacă oamenii primitivi aveau inteligența necesară pentru a învăța diferite arte, precum utilizarea focului, prelucrarea metalului și altele, ei se purtau unii cu alții barbar și nu puteau coopera suficient pentru a se proteja, în interiorul unor cetăți împrejmuite cu ziduri, de atacurile animalelor sălbatice mai puternice decît ei. Treptat și cu efort, unii dintre ei au învățat să manifeste altruismul și cinstea suficient ca să le permită să acționeze împreună pentru a supraviețui. Nu există azi nimeni care să fie complet lipsit de aceste virtuți, și chiar cel mai mîrșav caracter din societățile noastre

civilizate are anumite elemente de virtute. Ele au fost obținute prin învățare, încă din copilărie, mai întîi de la părinți și de la doică, apoi de la profesori și, în cele din urmă, de la stat, al cărui sistem de legi și pedepse are un scop educativ. Avertismentul și pedeapsa sînt potrivite doar în absența unor astfel de calități ce pot fi obținute prin „atenție, practică și învățare": ele nu sînt folosite împotriva unor lipsuri naturale, în privința cărora nu se poate face nimic pentru a le modifica. Tot ceea ce pretind sofiștii că pot face este să ducă educația puțin mai departe și să o facă puțin mai bine, astfel încît discipolii lor să fie oarecum superiori celorlalți cetățeni. Cu siguranță, aceasta nu înseamnă că toți au o înzestrare egală de a învăța virtutea politică, nu mai mult decît pentru matematici sau muzică. Este un fapt evident că oamenii nu sînt la fel dăruiți de natură, iar aceasta nu este mai puțin adevărat în privința virtuții decît în privința altor talente.

Pentru toate acestea trebuie să ne bizuim pe relatarea lui Platon, care este însă în acord cu sărăcăcioasele fragmente ale lui Protagoras care au legătură cu subiectul. Pentru a învăța cu succes, spune Protagoras, este nevoie ca discipolul să contribuie atît cu capacitatea sa naturală, cît și cu asiduitate practică (ἄσκησις), și adaugă că pentru a învăța trebuie să fii tînăr (fr. 3). În alt loc (fr. 10) spune că arta și practica, sau studiul (μελέτη), sînt inseparabile. Încă o dată, Platon îl face să compare (în *Theaitetos* 167b-c) influența oratorului asupra cetății și a sofistului asupra indivizilor cu influența cultivatorului asupra plantelor, reamintind ceea ce pare să fi fost un loc comun — comparația între educație și agricultură, în care solul reprezintă capacitatea naturală a discipolului. Am văzut-o repetîndu-se la Antiphon și în *Legile* hipocratice (pp. 139 mai sus).[12]

Democrit prefera naturii educația și practica (ἄσκησις) (fr. 242), iar comentariul său despre relația dintre capacitatea naturală și învățare era mai puțin superficial decît majoritatea celorlalte similare. În termeni moderni se poate spune că avea o tendință existențialistă. Cele două sînt complementare, pentru că natura unui om nu este irevocabil stabilită la naștere: învățarea îl poate schimba, fiind prin urmare un agent în formarea naturii sale.[13] Este citat de asemenea un vers din Critias (fr. 9), în sensul că mai mulți oameni devin buni prin studiu (μελέτη) decît prin natură. Anonymus Iamblichi așază înainte „natura", urmată de munca grea și susținută și de aplecarea spre învățare, din cea mai fragedă tinerețe. *Areté* se obține doar prin silință, într-o lungă perioadă de timp (vezi p. 62 mai sus). *Dublul Argument* consacră un întreg capitol arhicunoscutei teme dacă virtutea poate fi învățată (pp. 250 și urm. mai

jos), Isocrate rezumă pozițiile, și chiar Platon, în *Phaidros*, vorbește despre ea cam pe același ton, într-atît de asemănător lui Isocrate, încît se presupune că unul dintre ei cunoștea lucrarea celuilalt.[14] După cum se va fi văzut deja, multe din cele spuse pe această temă erau sentențioase și banale, totuși în epocă părea de cea mai mare importanță să se știe cum se ajunge la *areté*. În societatea concurențială de atunci, tineri ambițioși precum Menon sau Hippocrates (în *Protagoras*) erau dispuși să cheltuiască averi cu sofiștii, care păreau capabili să împărtășească secretul, iar sugestia că nici un învățător nu o poate împărtăși era în zilele lui Socrate un atac la adresa unor interese financiare impresionante. Socrate și Platon au în această discuție o contribuție solidă. În *Euthydemos*, Platon ridiculizează doi șarlatani care pretind că pot preda virtutea, în opoziție cu îndoielile lui Socrate în privința predării ei. În *Protagoras* el își exprimă aceleași îndoieli, iar Protagoras i se împotrivește cu inteligență și fermitate. Întregul dialog *Menon* este consacrat acestei teme. Uneori, ca în analiza retoricii deja menționată, din *Phaidros*, Platon se alătură disputei la același nivel, mai degrabă banal, ca și ceilalți.[15] Alteori se folosește de prilej pentru a-și dezvolta filozofia personală sau pe cea socratică.

Pentru Socrate — cu siguranță cel mai intransigent intelectual dintre toți eticienii — ceea ce poate să-i ofere un om altuia prin predare este cunoașterea. Dacă virtutea (în care includea precis virtuțile morale) poate fi predată, atunci trebuie să fie o formă de cunoaștere (*Menon* 87c). Cît despre predarea ei, răspunsul lui nu a fost nici superficial, nici simplu (vezi volumul-pereche despre Socrate), însă era convins că e o formă de cunoaștere. Iar dacă virtutea este cunoaștere, viciile și fărădelegile nu se pot datora decît ignoranței, urmînd de aici că „nimeni nu greșește deliberat". Fapta dreaptă va urma automat cunoașterii a ceea ce este drept. Socrate îi judecă pe alții prin prisma sa, căci, oricît ar părea de uimitor, în cazul său a fost adevărat. Calma lui siguranță că face ceea ce se cuvine nu a fost zdruncinată de faptul că în cele din urmă a ajuns la cupa de cucută, pe care a băut-o cu încredere deplină că „un om bun nu poate avea parte de nici un rău". Astfel de doctrină eroică nu era pentru majoritatea oamenilor. Aristotel spune cu duritate că „se afla în contradicție totală cu experiența" (*EN* 1145b27). În *Protagoras* (352d-e), Platon îl face pe Socrate să admită că predomină concepția opusă. „Știi însă, spune el, că cei mai mulți dintre oameni nu ne cred pe mine și pe tine, ci susțin că mulți, cunoscînd cele bune, nu vor să le facă, deși le e cu putință, ci fac altfel." În măsura în care lupta dintre conștiință și dorință, sau slăbiciunea voinței, este esențial dramatică, nu e de mirare

că unele dintre cele mai izbitoare expresii ale concepției opuse se întîlnesc la Euripide, foarte posibil în contradicție conștientă cu Socrate. Ceea ce se poate bănui în cuvintele Fedrei din *Hippolytos*[16]: „Știm cu toții și recunoaștem ce este drept, dar nu îl înfăptuim, unii din lene, alții fiindcă aleg mai degrabă ceva plăcut decît binele." Înfruntîndu-se cu perspectiva de a-și ucide propriul copil, Medeea se tînguie (*Medeea* 1078 și urm.): „Presimt ce mîrșăvie-s gata să-mplinesc./Mai dîrză-i patima (θυμός) decît e mintea mea,/Necazuri fără seamă-n lume prilejuind!" În acest context, „natura", cu „necesitatea" ei care îl constrînge pe cel fără voință, își face din nou apariția (vezi p. 87 mai sus). „Toate cele despre care mă avertizezi îmi sînt bine cunoscute, spune alt personaj (fr. 840), dar, deși le cunosc, natura mă constrînge." Nici *nomosul*, cealaltă componentă a antitezei, nu lipsește. „Natura, căreia nu-i pasă cîtuși de puțin de lege, a dorit asta" este scuza unei femei care a greșit: așa sînt făcute femeile.[17] Încă o dată (fr. 841): „Vai, le este dat de la Ceruri muritorilor să știe binele, dar să nu-l săvîrșească!" („Dat de la Ceruri? comentează moralizatorul Plutarh. Nu, e mai degrabă ceva animalic și irațional." Vezi *De aud. poet.* 33e-f.) „A fi învins de plăcere" era o expresie curentă,[18] ce constituie subiectul investigației critice a lui Socrate în *Protagoras* (352d și urm.). Pentru el firesc era să acționeze după cum îi dictează rațiunea și cunoașterea, deși de aici nu urmează (într-adevăr, există ceva dovezi contrare)[19] că nu avea deloc emoții și că s-ar fi potrivit descrierii pe care o face Antiphon omului cumpătat (σώφρων). „Cine nu a dorit lucruri rușinoase sau rele — spune Antiphon (fr. 59) —, nici nu s-a atins de ele, nu e înțelept; căci nu există nimic pe care acesta biruindu-l, să se poată arăta stăpîn pe sine (κόσμιον)."[20] Antiphon introduce și ideea de „stăpîn pe sine", unde „sinele" desemnează eul inferior sau dorințele primare[21] (fr. 58 *ad fin*): „ Înțelepciunea altuia nimeni n-ar putea-o judeca mai drept decît acela care[22] el însuși pune stavilă poftelor de-o clipă ale sufletului și el însuși a fost în stare să se domine și să se biruie pe sine. Cine însă dorește să-și facă pofta inimii în clipa însăși, dorește mai-răul în loc de mai-binele." Această stăpînire de sine nu este totuși recomandată de Antiphon pe vreun temei pur moral, ci mai degrabă ca o componentă a egoismului calculat. Abia spusese despre „cumpătare" sau autoreținere (este vorba de același cuvînt, *sophrosyne*, sau adjectivul *sophron*, care, din păcate, nu poate fi complet redat, în traducere, de un singur termen)[23] că ar consta în admiterea adevărului vechii maxime grecești potrivit căreia făptuitorul va suferi. „Cine însă crede că va face un rău aproapelui, dar că nu va suferi același lucru, acela nu e întreg la minte. Speranțele nu totdeauna

sînt ceva bun, căci pe mulți atari speranțe i-au aruncat în nenorociri ireparabile, și ce credeau ei că vor face aproapelui lor, aceea s-a dovedit că au suferit ei înșiși." Ca atare, chibzuiește înainte de a da pasiunilor frîu liber. Aici se află germenul „calculului hedonist" pe care Socrate îl apără în *Protagoras* și care a jucat, evident, un rol important în formarea gîndirii sale. Totul depinde de luarea deciziei corecte, adică de calculul și cîntărirea intereselor proprii. Ceea ce ne aduce aproape de intelectualismul socratic. De dorit, într-o alegere corectă a plăcerilor, era, în exprimarea lui Socrate, „arta măsurătorii".[24] Diferența dintre ei este că pentru Socrate nici o plăcere nu o poate depăși pe aceea a unei conștiințe bune și nici o neplăcere nu o poate învinge, chiar dacă aici pot fi incluse sărăcia, dezonoarea, jignirea sau moartea. Este mai bine și mai puțin dureros pentru cel care știe asta să sufere răul decît să-l săvîrșească, pentru că ceea ce contează este sufletul, *psyche*, nu trupul sau aparențele, iar a favoriza și a te bucura de ceea ce este numit în mod obișnuit plăcere, prin egoism și mijloace nedrepte, înseamnă a-ți mutila și a-ți strica propriul tău *psyche*.

OAMENII

INTRODUCERE

În capitolele anterioare, multe dintre concepțiile sofiștilor și ale contemporanilor lor au fost introduse în cadrul discuției principalelor teme de interes filozofic din secolul al V-lea. Prioritatea acordată aici acestui procedeu în defavoarea tratării individuale a fiecărui gînditor poate fi justificată de reflecția că, în ansamblu, este vorba de o dezbatere între oameni care așteptau cu nerăbdare să schimbe între ei puncte de vedere și că temele de interes uman peren despre care discutau nu se pretează la acea evoluție lineară de la un gînditor la următorul, care poate fi urmărită în teoretizările mai științifice ale presocraticilor. Prin urmare ne-a părut cel mai convenabil să reproducem, pe cît este posibil, influența reciprocă a gîndurilor lor, într-o problemă sau alta. După cum am încercat să arăt de mai multe ori de-a lungul lucrării, mai trebuie luat în considerare faptul că nu este întotdeauna posibil, pe baza mărturiilor disponibile, ca unui autor să i se atribuie cu certitudine o anumită concepție. Salomon avansează chiar ideea (*Sav. Stift.* 1911, 131) că „imaginea despre sofiștii individuali pe care o construim pe baza unor astfel de sentințe ale lor, așa cum ne-au rămas ele, în măsura în care este determinată și de vicisitudinile tradiției, este rezultatul purei întîmplări". În același timp, trebuie luate în considerare și argumentele lui Nestle (din prefața la *Vom Mythos zum Logos*) pentru alegerea mai degrabă a unui aranjament pe indivizi decît pe teme, anume că „altfel, ar fi necesare multe repetiții, iar contribuțiile marilor personalități, a căror influență unitară a fost de fapt responsabilă de progresul intelectual la care s-a ajuns, ar fi dezmembrate". O încercare de a realiza ambele variante la fel de bine va amplifica, evident, riscul repetițiilor, lucru care trebuie ținut minte. Un motiv pentru care este totuși oportună și încercarea unor scurte prezentări unificate despre fiecare în parte, chiar dacă avantajele unui aranjament pe teme mi s-au părut prea mari pentru a le ignora, este acela că împrăștierea punctelor de vedere ale unui om

de-a lungul cîtorva capitole în mare măsură distincte — într-un loc remarcile sale despre lege sau etică, într-altul, mult mai îndepărtat, o afirmație despre epistemologie, iar altundeva despre zei — ar facilita prea mult trecerea cu vederea a inconsistențelor și atribuirea unui singur filozof a unor puncte de vedere pe care nici un om cu mintea întreagă nu le-ar susține în același timp. Ar fi util de văzut dacă împreună acestea alcătuiesc un personaj credibil, rămînînd în același timp de completat cîteva detalii privind coordonatele lor temporale, evenimente din viețile lor și, în unele cazuri, aspecte ale învățăturilor lor care în discuția generală anterioară au fost omise sau expediate printr-o simplă mențiune. În cele ce urmează voi încerca deci să rezum ceea ce este cunoscut despre fiecare, cu referiri pe cît posibil de scurte la cele deja spuse. M-am restrîns la cei care au apărut în capitolele anterioare și am omis una sau două figuri minore despre care s-a spus tot ce era necesar.

(1) PROTAGORAS

Protagoras s-a născut în Abdera, o cetate din îndepărtatul nord-est al Greciei, care i-a dat naștere de asemenea lui Democrit.[1] Deoarece pentru scopul nostru datele relative sînt mai importante decît cele absolute, putem nota mai întîi că Platon îl prezintă zicînd, în fața unei asistențe care-i includea pe Socrate, Prodicos și Hippias, că este destul de bătrîn pentru a putea fi tatăl oricăruia dintre ei (*Prot.* 317c). În *Hippias Maior* (282e), de asemenea, Hippias se prezintă singur ca fiind mult mai tînăr decît Protagoras. Acestea sugerează pentru nașterea sa o dată nu mai tîrzie de 490 (ceea ce l-ar face cu aproximativ douăzeci de ani mai în vîrstă decît Socrate, probabil cel mai în vîrstă dintre cei care-l ascultau), iar în *Menon* (91e) se spune că ar fi murit la aproape șaptezeci de ani, după patruzeci de ani de practică a profesiunii de sofist. Se poate deci presupune că moartea lui s-a petrecut cam prin 420.[2] Există o istorioară potrivit căreia ar fi fost copil în timpul invaziei lui Xerxes (480), care, în schimbul ospitalității tatălui său, le-a ordonat magicienilor să îl educe. Ar exista ceva mărturii care confirmă data lui de naștere cam la 490.[3] Cu anumite diferențe de detaliu, un număr de surse mai tîrzii spun că ar fi murit prin înec, după naufragiul navei cu care a părăsit Atena, unde fusese judecat și surghiunit (sau, în alte variante, condamnat la moarte) pentru impietatea aserțiunilor sale agnostice despre zei.[4] Platon spune în *Menon* (91e) că, de-a lungul carierei sale profesionale, și de atunci încoace, înalta sa reputație s-a menținut constant, ceea ce

nu este neapărat în contradicție cu judecata și condamnarea lui: același lucru se poate spune și despre Socrate.[5]

Protagoras a fost cel mai faimos — și poate cel dintîi — dintre sofiștii profesioniști care-i educau pe alții pentru o profesiune sau pentru viața publică.[6] Era bine cunoscut la Atena, unde a făcut mai multe vizite,[7] devenind prieten al lui Pericle. Plutarh povestește despre ei că ar fi petrecut o întreagă zi discutînd o idee interesantă despre responsabilitatea legală, care implica, după toate probabilitățile, o problemă ceva mai filozofică despre cauzalitate. Într-o întrecere atletică un om a fost lovit accidental și omorît cu o suliță. Cui trebuia să-i fie atribuită moartea lui: suliței în sine, omului care a aruncat-o sau autorităților responsabile de desfășurarea jocurilor?[8] Un rezultat mult mai practic al relației dintre cei doi a fost invitația primită de Protagoras de a colabora la o aventură nouă și incitantă. După jefuirea și distrugerea Sybarisului, în sudul Italiei, de către cei din Crotona, sibariții supraviețuitori au solicitat Atenei și Spartei să-i ajute să se reîntoarcă și să contribuie la reînființarea cetății. Sparta a refuzat, dar atenienii au acceptat cu entuziasm și au invitat voluntari din toate cetățile grecești să se alăture noii colonii, care a devenit, ca atare, o adevărată întreprindere panelenică. Toate acestea sînt spuse de Diodoros, dar Herakleides din Pont, într-o lucrare despre legile statelor grecești, adaugă că Protagoras a fost cel ales să alcătuiască proiectul unui cod de legi pentru Thurioi.[9] Era o figură cunoscută și în Grecia vestică, deoarece a trăit de asemenea o perioadă în Sicilia, unde și-a făcut un renume în profesia sa (Platon, *Hipp. Mai.* 282d-e).

O încercare de enumerare a titlurilor lucrărilor sale este aproape fără sens. Diogenes Laertios (9.55) dă un catalog, însă multe dintre titluri au fost adăugate arbitrar în secolele ulterioare. În secolul al V-lea, obiceiul de a ataşa titluri la lucrările în proză își trăia copilăria, și pentru o lungă perioadă de timp cei care le citau atașau un nume descriptiv la ceea ce nu era decît o secțiune dintr-o lucrare mai mare. Au fost cel puțin două tratate principale: (1) *Adevărul* (cunoscut alternativ, cel puțin mai tîrziu, sub numele mai agresiv de „Discursurile distrugătoare", sau argumente pentru a înfrînge un oponent), care este citat ca atare de cîteva ori de Platon; este deschis cu celebra afirmație „omul este măsura"; (2) *Antilogiae* sau *Argumentele contrare. Despre zei* pare să fie de asemenea o lucrare separată, și este cu siguranță infructuos să se spună că după primul enunț agnostic nu a mai rămas nimic de zis pe această temă. Se poate, cum am sugerat deja (p. 188), să fi tratat despre valoarea cultelor religioase ca parte a vieții civilizate sau să fi fost o lucrare antropologică despre formele de credință și venerare întîlnite la diferite

popoare. Există de asemenea referiri la o lucrare numită *Marele discurs*, care se poate să fi fost tot *Adevărul*, și la un număr de alte titluri.[10]

Multe dintre informațiile despre gîndirea lui Protagoras ne vin din dialogurile lui Platon, iar evaluarea pe care o facem filozofiei sale depinde prin urmare într-o măsură considerabilă de veridicitatea pe care sîntem dispuși să le-o recunoaștem. Dezbaterea a reunit în cadrul ei mulți învățați, iar un acord absolut probabil că nu va fi obținut niciodată. Totuși, un singur lucru nu poate fi susținut împotriva lui Platon, anume că scopul său deschis era acela de a ponegri sau distruge reputația lui Protagoras. Respectul cu care îi tratează punctele de vedere impresionează mai ales prin profundul dezacord față de ele. În decorul dramatic care constituie una dintre principalele note de atracție ale dialogului *Protagoras*, marele sofist este evident înfățișat ca deplin conștient de valoarea sa, avînd o nevinovată îngîmfare și plăcere de a fi admirat, care îl amuză pe Socrate și îl ispitește la o mică ironie bine temperată. În discuție rămîne însă foarte civilizat, atunci cînd înfruntă importantele lui provocări, incluzînd argumente înșelătoare și nedelicate din partea lui Socrate, manifestînd la sfîrșit, după cum s-a exprimat foarte bine Vlastos, o mărinimie „timidă, dar nu nesinceră". Contribuția sa la discuție este de un constant nivel ridicat, atît intelectual, cît și moral, și nu lasă nici o îndoială cu privire la înalta considerație pe care i-o poartă Platon. Chiar și Grote, care-l sancționează atît de dur pe Platon pentru incorectitudinea și adversitatea față de sofiști (pp. 17 și urm. mai sus), trebuie să admită că „acest dialog este în sine suficient pentru a demonstra că Platon nu-l considera pe Protagoras un profesor corupt, nedemn sau incompetent", iar Grote conchide că, chiar pe baza dovezilor din *Protagoras*, codul etic al lui Protagoras se arată superior celui al lui Socrate din dialogurile lui Platon. „Protagoras, spune Grant, este prezentat de Platon de-a lungul dialogului ca demonstrînd un elevat standard de mentalitate morală", și nici un lector lipsit de prejudecăți al dialogului nu o poate nega. Von Fritz, după ce evidențiază corectitudinea cu care tratează Platon doctrina „omul e măsura" în *Theaitetos*, adaugă: „Și în alte privințe, în pofida totalei sale opoziții, Platon l-a tratat pe Protagoras cu mai multă dreptate decît au făcut-o alți adversari ai lui." Spre deosebire de Aristofan, care interpretează „mai slab" prin „nedrept" în afirmația lui Protagoras că poate face argumentul mai slab să triumfe, Platon nu-l acuză niciodată pe el sau pe alți sofiști că ar lua în rîs regulile morale în vigoare.[11]

Pentru mulți oameni, unul dintre obstacolele principale care i-au împiedicat să creadă în sinceritatea lui Platon a fost discursul în care Protagoras oferă o strălucitoare concepție despre originile societății

umane, pusă în mod deliberat sub forma unui mit (*Prot.* 320c–322d), deși, după cum spusese (320c), putea la fel de bine să fie prezentată ca un *logos* rațional, fără adăugirile mitice.[12] Ceea ce-i împiedică pe ei să accepte relatarea este afirmația că omul este singura creatură care crede în zei și practică culte religioase, „datorită înrudirii cu divinitatea". Sper că am reușit să înlătur această obiecție. Este un fapt foarte limpede că instinctul credinței și al venerării este fundamental naturii umane, și nu e deloc surprinzător să fie atribuit înrudirii cu divinitatea într-o prezentare care, după propria-i mărturisire, a fost pusă în forma unui mit popular pentru a fi mai plăcută (320c).[13] Nu vom ști niciodată cu siguranță dacă Platon a reprodus cu absolută acuratețe învățăturile lui Protagoras, dar chiar cu această precauție, în măsura în care ceea ce spune are consistență internă și nu este nici în contradicție cu restul informațiilor noastre sărăcăcioase (lucru pe care eu îl cred adevărat), prefer să mă folosesc de aceste relatări așa cum am făcut pînă acum în această carte, decît să presupun că știm într-adevăr foarte puține despre această figură incitantă și influentă, așa cum ar trebui să facem dacă respingem relatările lui Platon.

Ceea ce este original la Protagoras e că și-a obținut reputația de gînditor politic și moral fără să sprijine vreun partid politic, să încerce o reformă politică sau să caute puterea pentru sine, ci numai prin prelegeri, discursuri și oferindu-și serviciile de consilier și educator profesionist care îi poate face pe alții mai buni și mai prosperi, atît în cariera personală, cît și în cea politică. A fost o soluție strălucită pentru un om capabil și ambițios, care s-a născut într-o cetate insignifiantă din îndepărtatul nord-est și care tînjea să aibă avere, reputație și compania unor intelectuali de același calibru, dar care nu putea găsi toate acestea decît în cetățile grecești importante, în care statutul său de străin îl priva de posibilitatea participării active la viața politică. Caracterul său pare să fi covîrșit, în mințile multor cetățeni de vază ai Atenei, prejudecățile cu privire la profesionalismul lui, și nu a durat mult pînă cînd i-au urmat și alții exemplul (cf. pp. 39 și urm. mai sus). Înainte de orice, scopul învățăturilor sale era practic și, conform necesităților zilei, el și le-a întemeiat în mare măsură pe arta persuasiunii verbale, pregătindu-și discipolii să poată susține ambele aspecte ale unui caz și oferind exemple care să demonstreze ideea sa că există argumente contrare pe orice temă. La arta *logosului* se ajungea prin exerciții variate, care includeau studiul și critica poeților (predecesorii sofiștilor în educația pentru viață) și analiza și critica formelor obișnuite de vorbire. Legitimitatea susținerii în dispute a unuia dintre aspecte potrivit circumstanțelor își găsea întemeierea în teorii ale cunoașterii și ființei care constituiau o reacție

extremă la antiteza eleată între cunoaștere și opinie, dintre care prima e adevărată și a doua falsă. Falsitatea nu există, nici nu este posibil ca cineva să-l contrazică pe altul sau să-i spună că s-a înșelat, căci omul este singurul judecător al senzațiilor și al părerilor sale, care sînt adevărate pentru el atîta vreme cît îi par adevărate. Pentru că nu există un adevăr absolut sau universal, nimeni nu trebuie să țină seama, înainte de a încerca să modifice opinia unui individ, a unui juriu sau a unui stat, dacă îi va convinge de o stare de lucruri mai adevărată. Natura personală a senzațiilor noastre nu înseamnă că toate proprietățile perceptibile coexistă într-un obiect extern, însă eu percep unele, iar tu altele. Mai degrabă înseamnă că nu au o existență obiectivă, ci există în măsura în care sînt percepute, și numai pentru subiectul care le percepe. În acord cu această idee este și critica sa la adresa matematicienilor pentru că se ocupă cu abstracțiuni, descriind linii drepte, cercuri și celelalte așa cum nimeni nu le percepe și deci așa cum nu există (vezi vol. II, 486).

Dacă fiecare dintre noi trăiește astfel, într-o lume a sa proprie, încercarea de a modifica lumea altuia poate fi considerată imposibilă. Această dificultate este depășită prin înlocuirea principiului de adevărat sau fals cu principiul avantajului sau dezavantajului și prin extinderea analogică a situației senzațiilor la bolnav și la cel sănătos. O mîncare simțită ca grețoasă de un om bolnav *este* grețoasă pentru el, însă un medic îi poate modifica lumea astfel încît să-i pară și să fie, deopotrivă, gustoasă. Doctrina pare ceva mai dificil de aplicat la valori, în general. Pentru a-și menține coerența, Protagoras trebuie să susțină o teorie a valorilor extrem de relativistă, conform căreia nu numai că același lucru — sau aceeași stare de fapt — poate fi bun pentru *A*, dar rău pentru *B*, ci de asemenea, așa cum ceea ce un om crede că e adevărat chiar este adevărat pentru el, la fel și ceea ce crede el că este bine chiar este bine pentru el, atît timp cît își menține părerea. Nu avem relatări despre modul cum își aplica Protagoras teoria la moralitatea individuală, însă despre o cetate a afirmat cu siguranță că, indiferent ce obiceiuri sau conduite sînt apărate sau întruchipate în legi, ele sînt bune pentru acea cetate atît timp cît sînt considerate ca atare. El trece peste această dificultate echivalînd „dreptul" sau „binele" cu „legitimul", pe care însă îl distinge de „avantajos", care este opinia sau cursul unei acțiuni ce *va produce* în viitor rezultate mai bune. Ca un doctor care, cu acceptul pacientului, îi administrează tratamentul ce-i va îmbunătăți starea (făcînd ca senzațiile mai plăcute să-i apară și să fie, deopotrivă, ca atare pentru el), la fel poate un sofist înțelept sau un orator, cu bunăvoința cetății, să o determine prin argumente raționale, nu violent, să creadă în opinii noi, care țin de o politică nouă, ce va duce (de exemplu, prin promovarea

unei economii mai solide sau a unor relații mai bune cu vecinii) la o viață mai bună pentru cetățenii săi. Acest argument curios al lui Protagoras se înrădăcinează în respectul lui de nezdruncinat pentru virtuțile democratice ale dreptății, pentru opiniile altor oameni și pentru procesele de persuasiune pașnică, ambele considerate fundamente ale vieții în comun, și în ideea sa că viața în comun este necesară pentru însăși supraviețuirea rasei umane. Legea și ordinea nu au fost de la început în natura noastră, însă acordul care le-a conferit existență a fost rezultatul unei experiențe amare, căci ele sînt necesare pentru a ne proteja. Urmează că toți oamenii care trăiesc astăzi în societate posedă capacitatea de a avea virtuți morale și intelectuale, iar cei în care ele sînt inadecvat dezvoltate pot fi pedepsiți, dacă persuasiunea dă greș, cu condiția ca pedeapsa să fie concepută ca un mijloc printre altele de educație întru virtute.

Cu greu poți să te aștepți de la un om cu astfel de puncte de vedere să aibă un spirit religios, iar Protagoras mărturisește că în privința existenței zeilor el personal nu poate decît să-și suspende judecata. Ceea ce nu exclude interesul pentru fenomenele de credință religioasă și de venerare. Luînd în considerare încrederea pe care o avea în valoarea socială a obiceiurilor și a legilor în vigoare, probabil credea că acest *nomos* („căci, spune Euripide, prin *nomos* credem noi în zei") trebuia încurajat la fel ca oricare altul. Zeii există, în cele din urmă, pentru cei care cred în ei.

Trebuie adăugat un cuvînt în legătură cu Protagoras în calitate de critic literar. Există relatări — independente de Platon sau de Aristotel — potrivit cărora critica pe care o făcea poeziei nu se limita la pedanteria gramaticală sau la morală. Un papirus ce conține un comentariu la *Iliada* XXI, datat cu aproximație în secolul I d.Cr., îl arată analizînd obiectivul poetului și structura poemului într-un mod surprinzător de modern. „Protagoras, se arată în comentariu, spune că episodul imediat următor luptei dintre rîul Xanthos și muritori este menit să fragmenteze bătălia și să facă tranziția la teomahie, și probabil să-l glorifice pe Ahile și..."[14]

(2) GORGIAS

Celălalt mare membru al primei generații de sofiști, trăind aproape în aceeași perioadă cu Protagoras, a fost Gorgias, fiul lui Charmantides. Deși era un grec din vest, era de asemenea ionian, căci cetatea sa Leontinoi din Sicilia a fost colonie a Chalkisului, în estul insulei. S-a

născut pe la 490 sau cîțiva ani mai tîrziu, și toate sursele sînt de acord că a trăit pînă la o vîrstă înaintată: relatările variază între 105 și 109 ani.[1] Tradiția spune că a fost discipol al lui Empedocle (vol. II, 135), iar acest lucru este probabil, deși ar fi fost cu numai cîțiva ani mai tînăr. Platon (în *Menon* 76c) asociază numele său cu teoria empedocleană a porilor, și tot lui Empedocle i-ar fi datorat și interesul pentru arta persuasiunii verbale și pentru medicină. Fratele său, Herodicos, a fost de asemenea medic, iar Gorgias afirmă că s-a aflat în slujba medicinei exercitîndu-și puterea de convingere asupra pacienților recalcitranți ai fratelui său și ai altor medici.[2] Nu ar fi putut să nu aibă nici o legătură cu oratorii siracuzeni Corax și Teisias (cu care Platon îl asociază în *Phaidr.* 267a), propria sa retorică fiind de tip sicilian, foarte înflorită: numele său nu se leagă de studiile lingvistice ale *orthoepeia* și ale „corectitudinii numelor", ca în cazul lui Protagoras și Prodicos (p. 167 mai sus). La fel ca alți sofiști, era un călător, profesînd în diferite cetăți și oferind demonstrații publice ale iscusinței sale în marile centre panelenice din Olimpia și Delfi, încasînd taxe pentru instrucția și pentru spectacolele lui. Pe lîngă Tessalia, există relatări că ar fi vizitat Beoția și Argos (unde a fost prost primit, iar lucrările sale interzise).[3] O caracteristică a spectacolelor sale era aceea de a solicita întrebări din public și de a da răspunsuri pe nepregătite. Cînd a venit, în 427, la Atena, într-o misiune diplomatică pentru Leontinoi, avea deja cam șaizeci de ani și a reușit să răscolească orașul cu noul său stil de oratorie și de asemenea să cîștige sume imense prin spectacole speciale și prin cursuri pentru tineri (pp. 39 și 297, n. 11, mai sus).

Între lucrările sale scrise se află manuale de retorică, *technai*, care e posibil să fi constat în mare măsură din modele de învățat pe de rost, din care ne-au rămas ca exemple *Elogiul Elenei* și *Apărarea lui Palamedes* (fr. II și IIa).[4] Mai erau apoi discursurile sale — epideictice, politice sau de alt gen. Aristotel citează din introducerea la oratia sa olimpică, al cărei subiect era unitatea elenă (fr. 7–8a), pe care l-a abordat și în oratia funerară pentru atenienii căzuți în război (fr. 5a–6). Tot la Aristotel se găsește un scurt citat din *Elogiul către eleeni* (fr. 10), iar oratia pythică este menționată de Philostratos (1.9.4, A1). Singurul fragment consistent care ne-a rămas este din oratia funerară, citat de un autor, mai tîrziu, pentru a-i ilustra stilul oratoric (fr. 6), pe care Aristotel l-a înfierat de mai multe ori ca fiind de prost-gust (fr. 15 și 16). Separat de discursurile sale, avem parafraze ale demonstrației din ironicul tratat *Despre nonexistent sau despre natură*, în care întoarce pe dos tezele eleate.

Toți sofiștii își luau libertatea de a-i discredita pe cei care-i concurau. Protagoras îi acuza că irosesc timpul discipolilor pe care-i aveau cu

specializări inutile, iar Gorgias (fără îndoială cu un ochi mai ales la Protagoras) se dezicea de cea mai mică intenție de a preda virtutea (*areté*). „Dar sofiștii aceștia, îl întreabă Socrate pe Menon, care, singurii, pretind că sînt profesori de virtute, crezi că sînt într-adevăr?" Iar răspunsul este (*Menon* 95c): „Pe mine mai ales asta mă minunează la Gorgias, că nu-l auzi o dată promițînd una ca asta, ba își și bate joc de ceilalți cînd îi aude că promit; tot ce crede el este că pe oameni trebuie să-i înveți cum să vorbească bine." În orice caz, nu există un astfel de lucru ca *areté*, a cărui esență să poată fi cunoscută și definită (pp. 201 și urm. mai sus). Virtutea unui sclav nu va fi și virtutea unui om politic, și același mers al lucrurilor va manifesta *areté* într-un set de circumstanțe, iar în altul nu. Însă, dacă singura lui realizare era de a-i face pe discipolii săi stăpîni ai artei persuasiunii, aceasta, afirma el, este regina științelor și le are în puterea sa pe toate celelalte. La ce folosește iscusința chirurgului, dacă pacientul nu consimte să se lase tăiat? De ce folos este să știi care e cea mai bună politică pentru cetate, dacă Adunarea nu poate fi convinsă să o adopte? Iscusința în *logoi* este calea către puterea supremă. Este posibil să fie o artă a înșelăciunii, însă înșelăciunea, spune Gorgias, poate fi folosită pentru o cauză nobilă, după cum demonstrează poezia — mai ales tragediile (fr. 23). Dar nu întotdeauna se întîmplă așa. Aceasta este esența nemulțumirii lui Platon, al cărei adevăr rezultă nu numai din critica pe care i-o face, ci chiar și din compozițiile lui Gorgias care ne-au rămas, anume că arta lui era moral neutră, preocupîndu-se de mijloace, nu de scopuri. Gorgias însuși era un om integru, care nu și-ar fi dorit ca lecțiile sale să fie folosite în scopuri murdare,[5] astfel că, după ce refuză orice responsabilitate pentru această eventualitate, Socrate din dialogurile lui Platon este în măsură să-l facă să se contrazică. Nu poate nega că binele și răul sînt teme ale retoricii, astfel încît este de presupus că le va spune ceva discipolilor despre acest subiect, „dacă se întîmplă să nu știe deja" — o mărturisire care face să fie un nonsens respingerea ideii că ar preda *areté*.[6] Ceea ce se întîmplă, evident, doar pentru că a fost prins la înghesuială; nu putem fi siguri că ar fi spus așa ceva în viața reală. În orice caz, întrucît orice sofist se lăuda cu știința retoricii, probabil că Gorgias o făcea mai mult decît oricare altul. El considera că puterea persuasiunii este supremă în orice domeniu, nu mai puțin în studiul naturii sau în alte teme filozofice decît în tribunale sau în arena politică. Fundamental pentru această artă este simțul ocaziei, *Kairos*, al timpului potrivit sau oportunității, pentru că, după cum știa și Disraeli, „într-o Adunare, momentul oportun oferă uneori șanse mult mai mari decît cele mai convingătoare analize și judecăți".[7] Vorbitorul trebuie să-și adapteze discursul la public și la

situație.[8] Dionysios din Halicarnas spune că Gorgias a fost cel dintîi care a scris despre asta, deși nici el și nici altul, mai tîrziu, nu a dezvoltat acest subiect într-o *techné*.[9]

Retorica lui se întemeia și era justificată de o filozofie relativistă asemănătoare celei a lui Protagoras. Dacă ar exista vreun adevăr universal valabil care să poată fi comunicat și altora, atunci fără îndoială că numai acel adevăr, sprijinit de dovezi incontestabile, s-ar cuveni exprimat.

> Dacă ar avea toți amintirea tuturor celor trecute, o înțelegere a ceea ce se întîmplă în prezent și o precunoaștere a viitorului...[10] Dar așa, trecutul nu e ușor de reamintit, prezentul de cercetat și viitorul de ghicit, astfel încît cei mai mulți oameni au despre cele mai multe subiecte doar păreri pe care le oferă chibzuinței rațiunii, iar părerile sînt alunecoase și nesigure. (*El.* 11)

Pentru a exprima cu toată forța sa intelectuală teza că sîntem robii părerilor, iar adevărul este pentru fiecare lucrul în care este convins să creadă, pentru că nu există un adevăr cognoscibil etern și imuabil, Gorgias o pune în forma filozofică a unei provocări la adresa afirmației eleaților că există o unică ființă neschimbătoare, cunoscută printr-o rațiune infailibilă, care se opune lumii schimbătoare a aparențelor sau a părerilor, nereală. Nimic nu *este*, în sensul în care folosește Parmenide termenul, adică nimic nu există în același timp ca realitate imuabilă și ca obiect al cunoașterii omenești. Dacă o astfel de realitate ar exista, nu am putea s-o cunoaștem, și dacă am putea, n-am reușit niciodată să comunicăm altora cunoașterea noastră. Trăim într-o lume în care părerea (*doxa*) este supremă și nu există un criteriu mai înalt prin care să fie verificată sau răsturnată. Ceea ce face ca sofistul-orator, maestru al artei persuasiunii atît în public, cît și în particular, să stăpînească întregul cîmp al experienței, pentru că părerea poate fi oricînd modificată. Doar cunoașterea întemeiată pe dovezi de nezdruncinat s-ar putea împotrivi atacurilor dinspre *peitho*, iar așa ceva nu există. Aceasta era pentru Platon o erezie formidabilă, pe care trebuia să-și dea silința să o distrugă. Trebuia să arate mai întîi că există păreri false și păreri adevărate. Apoi, pentru că dacă ar fi *numai* păreri, cea adevărată ar fi la fel de vulnerabilă la vicleniile persuasiunii ca și cea falsă, trebuia să reinstaureze un criteriu al judecății și să demonstreze cum poate fi transformată părerea în cunoaștere prin „cîntărirea cauzelor" (*Menon* 98a).

Influența lui Gorgias a fost considerabilă — evident, cu precădere în stilul literar, unde a impresionat scriitori atît de diferiți ca istoricul Tucidide și poetul tragic Agathon. (Pentru Agathon, vezi Platon, *Banchetul* 198c.) Discipolul său cel mai faimos a fost Isocrate. Între alții despre care se spune sau se crede că ar fi fost discipoli ai lui sau

cel puțin influențați de el se numără Antistene și Alkidamas, dar și, mai îndoielnic, Lykophron, Prodicos și Hippocrates, marele medic; iar dintre politicienii activi: Pericle, Alcibiade, Critias, Proxenos și Menon.

(3) PRODICOS

Oricărui cititor al lui Platon numele lui Prodicos îi reamintește, înainte de orice, imaginea unui profesor nefericit, „suferind de dureri supărătoare", cum sugerează porecla Tantal, zăcînd înfofolit în blănuri de oaie și pături („foarte numeroase"), cuvintele înecîndu-i-se în reverberațiile vocii sale monotone din cămăruța casei lui Callias, unde le oferea unui grup select de auditori. Realizarea unei asemenea imagini, crede Sidgwick, a fost un act de „barbarie rafinată din partea lui Platon". Joël, luînd de bună imaginea lui Platon, neagă că această făptură demnă de milă ar fi putut să fie autorul monumentalei fabule cu Herakles și răscrucea.[1] În psihologia lui Joël, cineva care scrie despre Herakles ar trebui să fie și el învelit în blana unui leu, nu în piei de oaie. Oricum ar fi, pentru că nu există alte dovezi în favoarea ciudățeniilor specifice ale lui Prodicos, sîntem liberi să admitem că imaginea lui Platon este o exagerare nu prea răutăcioasă (cel puțin așa îmi pare mie) a unor trăsături adevărate.

S-a născut în cetatea ioniană Iulis din insula Ceos, locul de baștină al poetului Simonides, după cum îi reamintește Socrate atunci cînd lucrările acestui poet sînt subiectul discuției (Platon, *Prot.* 399e și urm.). Suda (DK, A1) apreciază destul de vag că ar fi fost contemporan cu Democrit și Gorgias, ceea ce înseamnă că ar fi putut să se nască între 490 și 460. Trebuie să fi fost însă mai aproape de a doua dată, deoarece dialogul *Protagoras* ne spune că era mult mai tînăr decît Protagoras. Împreună cu Mayer (*Prod.* 3) și alții, probabil că cea mai corectă dată o putem stabili între 470 și 460. Prin urmare, era puțin mai în vîrstă decît Socrate și tot ceea ce se poate spune despre cît a trăit este că i-a supraviețuit acestuia, căci este menționat, împreună cu Gorgias și Hippias, la timpul prezent în *Apologia* lui Platon (19e). Acesta spune că Prodicos venea adesea la Atena în misiuni diplomatice pentru Ceos și, asemenea lui Gorgias, profita de aceste ocazii pentru a cîștiga ceva bani declamîndu-și compozițiile în public și oferind lecții pentru tineri. Dacă acceptăm informația din *Protagoras*, exploatată evident dramatic de Platon, ar trebui să fi fost bine cunoscut în Atena înainte de începerea Războiului Peloponeziac, ceea ce putea stîrni hohotul de rîs al lui Aristofan atunci cînd îi pomenește numele, în 423 și 414.[2]

Era un sofist în deplin înțeles de educator profesionist mercenar, numele fiindu-i asociat cu cel al lui Protagoras în privința predării artei succesului în politică și în viața privată. Pare să fi fost veridică anecdota despre diferența dintre prelegerile sale de o drahmă și cele de 50 de drahme (sau era vorba de cursuri? — vezi p. 260, n. 18), despre semantică. În *Cratylos* (384b), Socrate spune că dacă și-ar fi putut permite să dea cele 50 de drahme ar fi fost un expert desăvîrșit în „corectitudinea numelor", dar, din nefericire, a trebuit să se mulțumească cu prelegerea de o drahmă. Aristotel (*Retorica* 1415b12), făcînd sugestii despre cum să recîștigi atenția rătăcită a publicului printr-o anumită pronunție care să impresioneze, spune despre Prodicos că „aluneca puțin în stilul de 50 de drahme cînd publicul începea să moțăie".

Ca unul dintre cei prezenți la adunările sofiștilor descrise în *Protagoras*, el participa la diferite puncte ale conversației, accentul principal fiind pus aici, oarecum ironic, pe insistența sa asupra distincțiilor precise între semnificațiile cuvintelor considerate de obicei sinonime. Socrate (despre a cărui relație cu Prodicos s-a spus deja ceva la pp. 179 și urm.) se autointitula discipol al său în această aptitudine, și în alt loc din dialog vorbește despre el ca fiind un om de o „înțelepciune inspirată", despre care crede că este din cea „străveche, dăruită de zei, asemenea înțelepciunii lui Simonides și a altora încă mai bătrîni". Și în *Menon* spune că ar fi fost învățat de Prodicos precum Menon de Gorgias, iar în *Charmides* zice că a ascultat „nenumărate discursuri" ale lui Prodicos despre distincția între nume. În *Hippias Maior* se consideră prieten și tovarăș al lui. În *Theaitetos*, după ce explică iscusința lui maieutică de a ajuta la chinurile nașterii de care suferă oamenii cu mintea plină de idei, adaugă că atunci cînd apreciază că oamenii nu sînt „gravizi" (adică, după cîte se poate presupune, în mintea lor nu există o idee bună), și deci nu au nevoie de el, le recomandă multora dintre ei să se ducă la Prodicos și la alți „bărbați teribil de înțelepți", care ar putea ei mai degrabă să-i ajute. Concluzia nu este măgulitoare. Fără îndoială, Socrate credea despre dialectica sa, prin care un om îl ajută pe altul să-și pună la punct și să-și formuleze propriile sale idei, că este singura metodă filozofică adevărată, implicația fiind că educația făcută de sofiști, exemplificată de Prodicos, îl tratează pe discipol mai degrabă ca pe un receptor pasiv al unor idei sau teorii de-a gata. În *Lahes*, pe de altă parte, Lahes este cel care, în opoziție cu Socrate, discreditează realizările lui Prodicos ca fiind „acel soi de isteține care i se potrivește mai degrabă unui sofist decît unui om de stat". Practic, este imposibil de extras din nuanțele portretului literar făcut de Platon o considerație prozaică și acceptată despre relația dintre

cei doi, sau ar fi posibilă una aflată sub influența unor impresii subiective. Nu e nici o îndoială că Socrate a avut relații foarte strînse cu el, urmărindu-i prelegerile despre folosirea exactă a cuvintelor, și că (aș spune eu) îi purta o anumită afecțiune pentru pedanteria sa. Pentru Socrate, ca și pentru Confucius (*Socrates*, p. 168, n. 1), limbajul corect, „rectificarea numelor", era condiția esențială pentru o viață corectă și chiar pentru o guvernare eficientă, și se prea poate ca de acest adevăr să-și fi dat seama mai întîi pe cînd asculta prelegerile de o drahmă ale lui Prodicos. Însă acesta, cu toate că lecțiile sale de lingvistică includeau, cu siguranță, distincții semantice între termeni ai eticii, s-a oprit în prag. El era ca oratorii care, „cînd, supuși unei atari neștiințe, stăpîni doar pe cunoștințe începătoare, ei au căzut pradă închipuirii de-a fi descoperit însăși retorica; și cînd, trecîndu-le altora aceste cunoștințe, ei socotesc că au predat fără cusur retorica" (*Phaidros* 269b-c). Arta completă a *logosului* nu cuprinde cu nimic mai puțin decît întreaga filozofie.[3]

S-ar putea presupune din prezentarea lui Platon că esența învățăturilor lui Prodicos era lingvistica. Pe „corectitudinea numelor" se întemeiază toate celelalte (*Euthyd.* 277e). Totuși, Suda (DK A1) îl numește „filozof al naturii și sofist", iar Galen (vezi DK, 24 A2) îl include într-o listă oarecum amestecată de „scriitori despre natură", împreună cu Melissos, Parmenide, Empedocle, Alkmaion, Gorgias „și toți ceilalți". O anumită confirmare contemporană lui se găsește la Aristofan, în *Norii* 360, care îl numește μετεωροσοφιστής, „expert astronom"[4], iar în *Păsările* sugerează că ar fi scris o cosmogonie. Galen menționează o lucrare „despre natura omului", în care își îndreaptă interesul lingvistic asupra unor termeni fiziologici, insistînd că *phlegm* ar trebui să i se aplice secreției calde datorită legăturii etimologice cu verbul „a arde", iar numele *blenna* secreției reci, numită de obicei *phlegm*.[5]

Știm, cel puțin, care este conținutul, dacă nu și cuvintele reale, al unui *epideixis* al lui Prodicos, căruia pare să-i fie asigurată originalitatea prin aceea că este exact ceea ce s-ar aștepta cineva de la un sofist să declame în fața unei mulțimi, redînd locuri comune elementare ale moralității prin intermediul unei fabule mai ușor de receptat, despre una dintre cele mai populare figuri de legendă. Influența acesteia a fost surprinzător de mare. Xenofon o descrie drept „compoziția despre Herakles pe care a prezentat-o în fața celei mai mari mulțimi" și-l pune pe Socrate să o relateze ca o contraparte la hedonismul și senzualismul lui Aristippos. La sfîrșit, Socrate spune că ceea ce a relatat el este „cu aproximație povestea lui Prodicos despre lecția primită de Herakles de la Virtute, deși el îmbracă ideile din poveste în cuvinte mai mărețe decît am făcut-o eu acum". Probabil la această lucrare se referă Platon cînd vorbește despre

„priceputul Prodicos" care ar fi scris „un elogiu în proză" despre Herakles (*Banchetul* 177b). Oricît de impecabile ar fi ideile respective, puțini ar fi azi de acord cu entuziastul elogiu al lui Grote:

> Cine nu a citit bine cunoscuta fabulă numită „Alegerea lui Herakles"?... Cîți nu știu că scopul expres al ei este de a aprinde imaginația tinerilor în favoarea unei vieți de muncă dedicată unor obiective nobile și împotriva uneia dedicate plăcerilor? Dacă este atît de simplă și influentă chiar pentru un cititor modern, cu cît mai puternic trebuie să fi influențat publicul pentru care a fost special adaptată, atunci cînd a fost expusă cu anvergura retorică a autorului!

Grote credea că reprezintă o reabilitare a lui Prodicos și un avertisment cu privire la încrederea pe care trebuie s-o avem în remarcile sarcastice ale lui Platon. Mai degrabă s-ar putea spune că, dacă toate învățăturile sofiștilor erau ca aceasta, atunci se confirmă punctul de vedere exprimat de Platon în *Republica* (493a) potrivit căruia așa-numita înțelepciune a sofiștilor se reduce la o cîrpăceală a părerilor convenționale ale mulțimii.[6] Nu e nevoie să repetăm fiecare detaliu al bine cunoscutei fabule. Cînd tînărul Herakles cîntărește pe care cale a vieții s-o apuce, este acostat de două femei înalte, reprezentînd Virtutea și Viciul, care se iau la întrecere pentru a-l convinge. Fiecare este descrisă în mod corespunzător, Virtutea chipeșă și distinsă, îmbrăcată simplu și cu privirea exprimînd modestie, întreaga ei înfățișare sugerînd cumpătare, iar Viciul durdulie și moale, cu un ten departe de cel natural, o privire ademenitoare și o rochie care mai degrabă îi descoperă decît îi acoperă farmecele. Ea vorbește prima, iar plăcerea și viața ușoară pe care le promite sînt ușor de închipuit. Prin contrast, Virtutea promite o viață de pregătire severă, muncă grea și simplitate, care va fi totuși răsplătită cu onoare, prietenie adevărată și, dacă dorește, bogăție și putere, care nu pot fi dobîndite decît cu trudă și sudoare. Trîndăvia, plăcerea și viciul, pe de altă parte, îi vor șubrezi corpul și îi vor nimici mintea. Ultimii săi ani îi vor fi o povară, pe cînd, dacă ar urma Virtutea, se va bucura de amintirea unei glorii trecute și de satisfacția că eforturile sale au fost răsplătite.[7]

Perspectiva lui Prodicos, ca și a altor sofiști, era umanistă și avea o concepție pur naturalistă despre religie (pp. 190 și urm. mai sus). Teoria sa era că omul primitiv, căruia multe aspecte ale naturii trebuie să-i fi părut ostile, a fost atît de impresionat de darurile pe care natura i le-a oferit pentru a duce o viață de bunăstare și fericire — precum soarele, pămîntul și apa, aerul și focul, mîncarea și vinul —, încît le-a considerat fie descoperirea și binefacerea făpturilor divine, fie chiar întruchiparea divinității. Teoria nu este remarcabilă numai pentru raționalismul său, dar are în plus meritul de a fi pus în evidență strînsa legătură dintre religie și agricultură. Ea se întemeia pe fapte de observație, deoarece

cultele fertilității nu erau răspîndite numai în stadiile timpurii ale civilizației, ci erau foarte obișnuite și în Grecia — unde, pe deasupra, era un obicei să se caute originea tuturor avantajelor vieții civilizate în descoperirea agriculturii.

Singurele titluri înregistrate ale lucrărilor lui Prodicos sînt *Despre natură, Despre natura omului* și *Horai*, dar trebuie să ne reamintim ceea ce am spus mai devreme (p. 210) despre autoritatea îndoielnică a unor astfel de titluri în general. Unii au considerat că *Horai* a fost o lucrare universală care includea secțiuni despre natura omului și a altor lucruri, teoria despre originea religiei, un panegiric despre agricultură care ducea la considerații despre virtutea morală și educația necesară pentru a o obține, și chiar teoria sinonimelor.[8]

În cele din urmă, pot fi menționate referiri la Prodicos din două dialoguri pseudoplatoniciene. Data lor nu este sigură, iar punctele de vedere care îi sînt atribuite nu pot fi considerate neîndoielnic autentice. În *Eryxias* (397d și urm.) se relatează că ar fi spus despre bogăție că este, precum toate celelalte, o binecuvîntare pentru omul cumsecade care știe cum s-o folosească în mod potrivit, dar un blestem pentru ignoranți și ticăloși. Dacă într-adevăr a spus asta, s-ar fi aflat într-un remarcabil acord cu Socrate, care spune cam același lucru în *Menon* (87e și urm.), deși autorul dialogului *Eryxias* îl face să participe la șicanarea sofistului, care, spune el, le pare tuturor că vorbește fără sens. Teza în sine era însă probabil un loc comun, și ceva asemănător apare în „Anonymus Iamblichi" (DK, II, 401, 16–19). În *Axiochos* (366e și urm.), după o critică necioplită și fără stil a lăcomiei lui Prodicos în privința taxelor, „Socrate" spune că i-a ascultat un *epideixis* ținut în casa lui Callias, în care a revărsat comentarii atît de deprimant pesimiste despre deșertăciunea vieții, încît a simțit el însuși un îndemn spre moarte. Referirea la acest *epideixis* este amănunțită, iar aluzia din *Protagoras* la Prodicos-Tantal, împreună cu faptul că era ținut la pat (pînă cînd a fost ridicat de ceilalți), poate sugera că era înclinat spre o astfel de concepție întunecată. După ce am spus toate acestea, singurele aspecte ale învățăturilor sale despre care știm, totuși, suficient pentru a fi de interes filozofic sînt pasiunea pentru folosirea corectă a limbii și teoria despre originea religiei.

(4) HIPPIAS

Hippias, fiul lui Diopeithes, a fost alt sofist din tînăra generație, contemporan mai degrabă cu Socrate decît cu Protagoras și Gorgias. După ce a rămas văduvă, sora lui s-a măritat cu Isocrate, pe cînd acesta

era mai în vîrstă.[1] Singura sursă în privința datelor legate de el este Platon, care spune doar că era mult mai tînăr decît Protagoras[2] și sugerează că trăia în 399. Provenind din Elis, el a fost, după cum a reliefat Nestle (*VMzuL*, 360), deosebit de majoritatea sofiștilor, prin aceea că era dorian, călătorind prin urmare mai mult în orașele doriene decît la Atena, cel mai adesea în Sparta (Platon, *Hipp. Mai.* 281b), dar și în Sicilia (*ibid.* 282e). El se laudă (în dialogurile lui Platon) că grecii apelează întotdeauna la el ca reprezentantul lor ideal în străinătate, și de asemenea se laudă cu marile sume de bani pe care le-a cîștigat în cursul acestor călătorii, datorită deosebitei sale virtuozități ca sofist, de care a dat dovadă la Atena și Olimpia, dar fără îndoială și în alte locuri. La Olimpia, la „festivalul grecilor", oferea atît discursuri pregătite dinainte, cît și răspunsuri improvizate la întrebări care i se puneau pe loc.

Cele mai multe informații despre Hippias ne vin de la Platon, care îl face în două dialoguri singurul interlocutor al lui Socrate[3], incluzîndu-l și în dialogul *Protagoras*. Ca atare, cei care sînt convinși că Platon era posedat de o ostilitate față de sofiști care îl făcea orb în ceea ce privește adevăratul lor caracter pot să îl ignore și să tragă concluzia că știm puțin sau nimic despre Hippias. Pe de altă parte, există o diferență accentuată în felul în care îi tratează pe fiecare în parte. Dacă se ia în considerare respectul pe care i-l acordă lui Protagoras și tactul în privința lui Gorgias, în vreme ce adevăratele atacuri față de ceea ce pentru Platon era efectul dezastruos al învățăturilor lui le rezerva altora — personaje mai puțin plăcute —, și chiar avîndu-se în vedere atitudinea ironic-indulgentă față de aspectul pedant al distincțiilor semantice pe care le făcea Prodicos, atunci consecvența cu care îl batjocorește pe față pe Hippias cu siguranță justifică presupunerea că de fapt era un personaj oarecum bombastic, lipsit de umor și cu obrazul gros.[4] El se hazardează în remarci care taie răsuflarea, precum „Nu am întîlnit niciodată pe cineva care să-mi fie superior în vreo privință", iar inocența naivă cu care se scaldă în lingușirile cel mai țipător ironice ale lui Socrate este aproape atrăgătoare. Cu siguranță că este un om față de care ar fi greu să te înfurii.

Că avea unele lucruri cu care să se poată lăuda este la fel de sigur. Platon vorbește despre memoria sa formidabilă, care-l ajuta să rețină o listă de cincizeci de nume după ce o ascultase o singură dată, și despre uimitoarea sa multilateralitate. Xenofon l-a numit cu îndreptățire *polymath*. Era, cu siguranță, unul dintre aceia care pot absorbi cunoștințe ușor și repede, unele dintre ele necesitînd înzestrări intelectuale înalte. Era pregătit să predea lecții de astronomie, geometrie, aritmetică, gramatică, ritm, muzică, genealogie, mitologie și istorie, inclusiv istoria filozofiei și a matematicii.[5] A scris de asemenea declamații despre poeți,

în care, după cum e de așteptat din partea unui sofist, trebuie să se fi ocupat mai degrabă cu probleme de morală decît cu ceea ce noi am numi critică literară. În *Protagoras* (347a) solicită o discuție asupra lui Simonides (pe care îl va recita celor prezenți dacă i se va cere), iar la începutul dialogului *Hippias Minor* se arată că tocmai ar fi terminat un *epideixis* despre Homer. Multe dintre temele lui sînt înșirate de Platon fără exemple, cîteva apărînd la scriitori mai tîrzii. El vorbește despre Tales că a tras concluzia, din manifestările chihlimbarului și magnetului, că obiectele inanimate au suflet,[6] și despre Mamercos, frate al poetului Stesichoros, ca succesor al lui Tales în geometrie. Ca istoric, a observat că termenul *tyrannos* nu a fost folosit înainte de Archilochos, a vorbit despre talentul militar al lui Lycurg și a publicat o listă a învingătorilor olimpici, așa cum, mai tîrziu, Aristotel a publicat o listă a învingătorilor de la jocurile pythice. (Olimpia era, evident, pe teritoriul său natal.) Preocupările antropologice sînt sugerate de o lucrare numită *Numele popoarelor*. În mitologie, nu s-a înțeles cu Pindar asupra numelui mamei vitrege a lui Phrixos, și a afirmat că Asia și Europa și-au primit numele după cel al oceanidelor omonime. Singura sa sentință în probleme de astronomie care ne-a parvenit este că ar fi stabilit numărul stelelor din grupul Hyadelor la șapte.[7] Și-a cultivat memoria sa prodigioasă printr-o tehnică mnemonică bine chibzuită, pe care o preda de asemenea și altora.[8] Nemulțumit cu toate acestea, a scris atît tragedii și ditirambi, cît și proză, și se spune că era la fel de îndemînatic la lucrul cu mîinile ca și cu mintea, potrivit unei povestiri a lui Platon în care apare la Olimpia purtînd numai haine făcute de el, și nu doar haine, dar și un inel, un flacon de ulei și un strigil (*Hipp. Min.* 368b-d). Suda spune (DK, A 1) că, pentru el, a-ți fi suficient ție însuți este scopul vieții, iar acest fragment reprezintă o confirmare, dacă nu cumva e chiar sursa tradiției.

A fost un cititor avid și a încorporat rezultatele lecturilor sale într-o lucrare cuprinzătoare numită *Synagogé,* compendiu sau culegere. Titlul este menționat de Athenaios, iar un interesant citat din Clement din Alexandria trebuie să fi fost cu siguranță propria sa descriere a lucrării (singurul fragment existent care pare să redea chiar cuvintele lui Hippias):[9]

> Probabil că, dintre acestea, pe unele le-a spus Orfeu sau, mai pe scurt, Musaios, fiecare în felul lui; altele le-a spus Homer și altele le-au spus, în opere de istorie, grecii sau barbarii. În ce mă privește, voi alcătui un discurs nou și variat, combinînd, tot ce este la ei mai semnificativ și mai omogen.

Din conținutul său nu ne-am ales decît cu cîteva cuvinte despre o anume Thargelia din Milet, „o femeie înțeleaptă și frumoasă" care a avut paisprezece bărbați.

Lui Hippias îi este atribuită o descoperire matematică, ceea ce, dacă aceasta e corect, „îl diferențiază", după cum spune K. Freeman (*Companion*, 385), „de toți ceilalți sofiști și îl plasează în rîndul descoperitorilor din știință". Aceasta este curba numită *quadratrix* (τετραγωνίζουσα), care, așa cum sugerează numele, era folosită pentru „cvadratura cercului" și de asemenea pentru a împărți un unghi în trei sau conform oricărui raport dat.[10] Atunci cînd spune că este lucrarea lui Hippias, Proclos nu adaugă „din Elis", și pentru că numele nu era neobișnuit (în *Real-Encyclopädie* figurează optsprezece), unii au fost sceptici, considerînd că este greu de crezut că virtuozul nostru universal putea să ajungă la un asemenea rezultat într-un domeniu. Alții spun că Proclos îi atribuise mai devreme lui Hippias din Elis remarca despre Mamercos și că, dacă s-ar fi referit acum la altcineva, ar fi spus. Nu prea e convingător (mai ales că fragmentul referitor la Mamercos apare cam cu 200 de pagini înainte de prima dintre cele două mențiuni ale curbei *quadratrix*), însă cele mai multe opinii moderne sînt în favoarea atribuirii ei sofistului.[11]

Grote observă (*History*, ed. 1888, VII, 63 și urm.) că Platon, cu toate „glumele sale ironice și disprețuitoare", nu-l acuză niciodată pe Hippias, așa cum face cu alți sofiști, că ar propovădui o „moralitate josnică și coruptă". În *Hippias Maior* (286a), Hippias menționează un *Discurs troian* pe care l-a recitat la Sparta și pe care intenționa să-l repete la Atena. Subiectul lui era răspunsul dat de Nestor la întrebarea lui Neoptolemos (așa cum o redă Grote) „care este planul îndatoririlor de viață ale unui tînăr cu aspirații nobile?", iar Grote sugerează că ar fi fost probabil util ca tînărului să i se spună fabula lui Prodicos a „Alegerii lui Herakles". Ar putea să fi fost așa sau nu (nu știm nimic despre conținutul lui), însă în orice caz Hippias avea de ce să fie recunoscut ca un gînditor serios în etică. Era unul dintre cei care puneau în opoziție legea și natura și care o susțineau pe cea din urmă pe temeiuri morale și umanitare, nu egoiste și ambițioase. În ceea ce privește legea, promova un fel de teorie a contractului social: fiindcă este o problemă de înțelegere între oameni și adesea se modifică, nu trebuie să se creadă că legea oferă un standard comportamental fix și universal. Ar însemna „o tiranie care violentează natura". Credea totuși că există legi nescrise, de origine divină și cu aplicare universală, cu privire la lucruri precum venerarea zeilor și respectul pentru părinți. Credința în legi universale și naturale (iar la Hippias naturalul și divinul par să fie același lucru) se potrivea cu credința în unitatea fundamentală a rasei omenești, ale cărei diviziuni sînt doar o problemă de *nomos*, adică legea pozitivă și convențiile sau obiceiurile în vigoare, însă greșite (p. 134 mai sus).

Ca mărturie a punctelor sale de vedere etice avem, în cele din urmă, cîteva remarci despre invidie și calomnie, citate de Plutarh.[12] Există, spune Hippias, două feluri de invidie, una corectă și una greșită. E corect să simți invidie atunci cînd onorurile se duc la un om rău și greșit atunci cînd merg la unul bun. În plus, invidiosul are două părți de suferință: se necăjește, ca toți oamenii, de propriile sale necazuri, dar și de norocul altora. Despre calomnie spune că este un blestem, pentru că legea nu prevede pedepse pentru ea, așa cum prevede pentru hoție, deși de fapt înseamnă furtul celui mai bun lucru din viață, anume prietenia sau bunăvoința (*philia*). Natura ei necinstită o face mai rea decît jignirea pe față. Avem aici un exemplu concret de critică față de *nomos* din partea lui. Măcar în această privință ar considera mai bune legile de azi.

(5) ANTIPHON

Antiphon era un nume foarte comun,[1] mai ales în Atica, și identitatea sofistului Antiphon, ale cărui puncte de vedere au fost discutate în capitolele anterioare ale acestei cărți, a fost subiectul unor controverse savante interminabile. Cea mai importantă problemă este dacă e unul și același cu oratorul Antiphon din Rhamnus, care figurează la Tucidide ca membru al Celor Patru Sute și care a fost autorul unei colecții (păstrate) de exerciții oratorice numită *Tetralogii* și a patru discursuri juridice. Lucrurile sînt mai mult complicate de referirile la Antiphon ca poet tragic, ca autor al unei lucrări despre vise și ca prezicător. Prin urmare, Heinimann (*N.u.Ph.* 134) decide: „Cu siguranță sofistul, oratorul oligarhic și tragedianul sînt trei oameni deosebiți." S-a sugerat chiar că lucrările *Despre Adevăr* și *Despre Concordie* au autori diferiți.[2] Oricare ar fi răspunsul, un singur lucru trebuie avut mereu în minte: referirile surselor noastre la „sofistul Antiphon" nu sînt suficiente pentru a permite distincția unui sofist de un orator, pentru că în acele vremuri cuvîntul *sophistes* li s-ar fi potrivit în egală măsură amîndurora. Oricum, Origene spune că Antiphon — cel care a scris *Despre Adevăr* — era cunoscut ca orator (*Antiphon*, fr. 12). Problema este de interes minor pentru istoria filozofiei și discutarea ei a fost făcută separat într-o notă (pp. 230–232 mai jos) care poate fi omisă de oricine, mai puțin de clasiciștii specialiști.

Lucrările de oratorie, oricine le-ar fi scris, nu constituie preocuparea noastră actuală. Amănunte despre viața sofistului (dacă este diferit de orator) nu sînt cunoscute, nici nu există informații precise despre cînd a trăit, cu toate că evident a fost contemporan cu Socrate. Despre orator se spune (pseudo-Plut. *Vit. or.* 832) că s-ar fi născut cam în timpul

războaielor cu perșii și că ar fi fost puțin mai tînăr decît Gorgias, ceea ce cu siguranță nu este împotriva identificării lor.[3] Antiphon nu apare niciodată în dialogurile lui Platon, probabil pentru că acesta l-a considerat doar de mîna a doua, după cum sugerează Schmid (*Gesch.* 159).

Mai există încă o problemă. Douăzeci și nouă de fragmente sînt grupate de DK sub titlul *Despre Concordie*, însă puține dintre ele sînt atribuite explicit acelei lucrări și nici unul nu se ocupă de concordie.[4] Întemeierea unei astfel de grupări poate fi apreciată după argumentul lui Schmid (*Gesch.* 163, n. 1) că, deoarece unele dintre ele (cele din Stobaios) se prezintă sub forma unor maxime, iar Philostratos spune în *Viața lui Antiphon* (din *Rhamnus*) că lucrarea lui despre concordie includea maxime (*gnomologiai*), atunci putem atribui fără să greșim aceste fragmente lucrării cu acest titlu. Chiar dacă am putea, cuvîntul *gnomologia* nu încurajează prea mult presupunerea că ele ar exprima gîndirea lui originală, și de fapt originalitatea acelor fragmente din antologia lui Stobaios (sînt acolo douăsprezece, fiecare dintre ele intitulate „din Antiphon") a fost pusă la îndoială.[5] Comparația cu fragmentele de papirus, crede Havelock (*LT* 419), face ca respingerea lor să fie inevitabilă, cu excepția parțială a fragmentului 49.[6] W. C. Greene, pe de altă parte (*Moira*, 239), nu vede nici o contradicție reală între doctrinele etice din presupusele fragmente despre *Concordie* și acelea din *Adevăr* așa cum se prezintă în papirusuri.[7]

Multe dintre „fragmentele" atribuite expres *Concordiei* vin din lexiconul lui Harpocration și constau dintr-un singur cuvînt.[8] Trei dintre ele (fr. 45–47) se referă la triburi mitice, Sciapozii, Macrocefalii și locuitorii Troglodiți de sub pămînt, și împreună cu fr. 48 („omul, care susține că dintre toate jivinele el s-a născut cel mai asemănător zeului") dovedesc un interes antropologic.[9] Fragmentul 52 face observația „filozofică" potrivit căreia nu poți să-ți iei viața înapoi așa cum se ia înapoi o mișcare la jocul de dame,[10] altele comentează banal șovăiala nepotrivită (55) și despre întovărășirea cu lingușitorii în loc de prieteni adevărați (65). Fragmentul 63 spune: „după ce au cunoscut dispoziția [orînduirea universului, *diathesis*], abia atunci ascultă legea." Pe baza acestuia, alăturat cîtorva fragmente din *Adevărul*, Momigliano reconstruiește în *Riv. di filol.* (1930) un interesant și foarte plauzibil principiu care unifică și stă la baza filozofiei lui Antiphon despre univers și despre om. În fragmentul 24a citim: „Antiphon aplică termenul *diathesis* minții (γνώμη) sau inteligenței... În a doua carte din *Adevărul* îl folosește de asemenea pentru ordinea din univers (διακόσμησις)"; iar în fragmentul 2: „La toți oamenii mintea (γνώμη) este călăuza trupului, și spre sănătate, și spre boală, și spre toate celelalte." Cu acestea se potrivește

fragmentul 14: „Despuiată de resursele-i materiale [...], ar fi orînduit (διαθεῖτο) rău multe intenții bune." (Se admite în general că subiectul este natura, dar poate la fel de bine să fie mintea sau γνώμη.) Concluzia lui Momigliano este că Antiphon credea într-un unic principiu activ și rațional care determină atît omul, cît și natura, o idee pe care se poate să o fi luat din *Nous*-ul lui Anaxagoras.[11] Găsesc că acesta ar fi greu de reconciliat cu pretinsa lui negare a providenței (fr. 12), însă nu putem spera ca din aceste fragmente sărăcăcioase să avem o înțelegere completă a gîndirii sale. Chiar și Momigliano consideră că acest principiu activ, care altfel ar putea fi o complet autonomă *natura naturans*, trebuie distins de ființa supremă suficientă sieși menționată în fragmentul 10, și este de imaginat că această posibilitate poate ascunde soluția (căci nu știu cine ar putea pretinde s-o descopere).

Dintre extrasele lui Stobaios, trei exprimă un profund pesimism. Fragmentul 49 este despre căsătorie (vezi p. 327, n. 6, mai sus). Dacă o soție se dovedește necorespunzătoare, divorțul este supărător și transformă prietenii în dușmani, dar nu e plăcut nici s-o păstrezi. O soție bună aduce satisfacție, dar și pedeapsa unei veghi neîncetate. Este suficient de neplăcut să ai grija sănătății, a nevoilor de zi cu zi și a bunului renume de unul singur, însă ea e dublată cînd e vorba de doi. Copiii nu aduc decît griji, nu mai ai elan și nici chipul nu-ți mai e același. Viața, spune fragmentul 50, este ca o strajă de o zi — doar o singură zi pentru a ne uita la lumină, apoi o predăm celor care vin după noi, iar fragmentul 51 o batjocorește foarte sever: nu există măreție sau noblețe, ci numai nimicnicie, slăbiciune, efemeritate, lovituri și dureri. În fragmentele 53 și 53a îi critică pe zgîrciți și pe cei care își trăiesc viața de acum pentru a și-o pregăti pe cea de după, lăsînd astfel timpul să alunece pe lîngă ei („cea mai de preț cheltuială: timpul", spune el în fr. 77), iar fragmentul 54 pur și simplu redă o fabulă a lui Esop pe aceeași temă și conchide că, dacă zeul îi dă omului bogăție, dar nu și înțelepciune, îl lipsește de fapt de amîndouă. Încă două fragmente sînt doar locuri comune, 62 (formarea caracterului de cei cu care te întovărășești) și 64 (prietenii vechi sînt mai necesari decît cei noi). Fragmentul 58, deja pomenit (p. 131 mai sus), are mai multă individualitate, avertizînd că plăcerea impulsului imediat poate aduce mai mult necaz decît cumpătarea. (Îndemnul unui tînăr de a se căsători ar putea fi un exemplu, ca și acela de a violenta un vecin.) Acesta ar sta în același context cu fragmentul 59, care zice că un om nu poate fi numit cumpătat dacă nu a fost niciodată ispitit. Fragmentul 61 este cel mai puternic argument în mîna celor care vor să demonstreze că învățătura din *Concordie* (din care presupun ei că provine, deși Stobaios n-o spune) este ireconciliabilă

cu aceea din *Adevărul*, deși acesta nu e chiar un argument decisiv. Începe prin parafrazarea unui vers din Sofocle care spune că nu există rău mai mare decît anarhia,[12] însă în continuare îl aplică doar educației copiilor: acesta este motivul pentru care „bătrînii" îi obișnuiesc de la început pe copii să se supună autorității și să facă așa cum li se spune, pentru a-i împiedica să aibă un șoc prea mare atunci cînd vor deveni maturi și vor vedea că lucrurile nu stau deloc așa. De aici importanța educației (fr. 60), pentru că un sfîrșit bun depinde de un bun început.

Dacă putem presupune că fragmentele sînt originale, cel puțin acelea care poartă o pecete personală, un lucru care pare sigur în ce-l privește pe Antiphon este că, pentru timpul său, era un psiholog de anvergură. Era cu siguranță în fruntea celor care susțineau teoria „fă-cum-îți-place" a educației, deosebit de populară printre intelectualii din deceniul trei al secolului al XX-lea, înțelegînd în același timp că aceasta nu e o pregătire pentru viața unui adult, în care dacă cineva nu se supune disciplinei impuse de comunitate trece prin experiențe severe (fr. 61). Filozofia de viață a lui Antiphon este un rafinat și spiritual hedonism. Intenția trebuie să fie obținerea maximului de plăcere cu minim de suferință în existența noastră scurtă și imperfectă, ceea ce nu se poate obține într-o societate complet anarhică, în care fiecare e liber să acționeze conform impulsurilor de moment și să-și atace vecinul cu fiecare ocazie. Un astfel de comportament s-ar întoarce foarte curînd împotriva celui care-l are. A recunoaște asta nu înseamnă a nega că (după cum spune în fr. 44 A) legile sînt artificiale și adesea proaste sau că, în timp ce duci o viață în care încerci să nu distrugi cadrul lor, poți să le încalci în scop personal atunci cînd nu riști să fii surprins.

În această legătură psihologică trebuie văzută „arta vieții fără suferințe" (τέχνη ἀλυπίας), în privința căreia mi-ar plăcea să continui cu presupunerea — care se abate probabil, ca un lux ocazional, de la standardele stricte ale criticii savante — [13] că povestea din *Viețile oratorilor* (Plut. 833c, DK, A6) se întemeiază pe fapte și se referă la același Antiphon care a scris *Despre Adevăr*.[14] Dacă erau mai mulți Antiphon, probabil că autorul i-ar fi confundat. El se ocupă de Antiphon din Rhamnus și, după ce spune că îi sînt atribuite șaizeci de orații, adaugă că a scris de asemenea tragedii și „a inventat o artă a lipsei de suferință comparabilă cu terapia medicală a bolilor. În Corint el a pregătit un loc în apropiere de agora și a anunțat că-i poate vindeca pe necăjiți cu ajutorul cuvintelor. Ceea ce făcea era să le aducă consolare întrebîndu-i despre motivele pentru care se considerau necăjiți." Sugestia că Antiphon a înființat prima clinică psihiatrică nu este în orice caz mai puțin probabilă decît alte explicații, de exemplu că *techné* însemna în acest caz o lucrare

scrisă. El știa, la urma urmei, că rădăcinile afecțiunilor fizice trebuie căutate în minte (fr. 2) și că uneori puteau fi explicate ca o evadare din viața activă (*praxis*, fr. 57). Este în acord cu filozofia lui despre calculul hedonist (cu elogiul stăpînirii de sine și dezaprobarea celor care se lasă pradă plăcerilor și impulsurilor de moment) că idealul de căutat este unul negativ — să fii scutit de suferință. Bignone (*Studi*, 83) compară cu îndreptățire starea de tihnă calmă (*alypia*) cu *euthymia* lui Democrit și cu *ataraxia* lui Epicur. Un hedonism utilitarist, adaugă el, se afla fără îndoială la baza eticii lui Antiphon, însă în forma cumpănită susținută de ceilalți doi filozofi.

Despre doctrinele etice din *Adevărul*, la care ne referim din necesitate în prezentarea aceasta, căci au fost expuse deja în capitolele anterioare, nu trebuie decît să ne reamintim că se bazau pe opoziția netă dintre *physis* și *nomos*, în favoarea celui dintîi. Natura ne constrînge să evităm suferința și să căutăm maximum de plăcere, căci suferința este dureroasă, iar plăcerea — benefică. Prin urmare poruncile convenției și ale legii trebuie urmate doar în măsura în care încălcarea lor pentru plăcerea imediată ar aduce mai multă suferință, sub forma pedepsei sau a disprețului. (Nu există nici o sugestie de a le anihila prin revoltă deschisă.) În plus, natura nu face distincție între clase și rase. Atît cît știm despre *Concordie*, pare să prezinte un accent diferit, însă nimic care să facă pe cineva să presupună că nu a fost scrisă de același om, poate că într-un alt stadiu al vieții, însă fără să se fi convertit cît de puțin la convingeri contrare. De fapt, oricum, în pofida încercărilor numeroase, fragmentele autentice din lucrare sau mărturiile despre conținutul ei sînt insuficiente pentru a furniza temeiul unei demonstrații articulate.

Nu e nevoie să repetăm nici concepția sa despre limbaj, care, precum etica sa, și cu siguranță nu fără legătură cu ea, pare să se fi bazat pe antiteza *nomos–physis* (p. 166) și să fi fost în continuarea unei ontologii ce acorda spațiu atît realității, cît și aparențelor (pp. 165 și urm.). Nu am prezentat pînă aici observațiile sale interesante despre timp (fr. 9) — că nu are o existență substanțială, ci este un concept mental sau un mijloc de măsură[15] — și încercarea sa de a rezolva „cvadratura cercului", pe care Aristotel a criticat-o pentru că nu se bazează pe principii geometrice.[16]

NOTĂ SUPLIMENTARĂ: IDENTITATEA LUI ANTIPHON

Hermogenes (sec. III d.Cr., DK A2) este prima sursă care deosebește doi Antiphon, deși spune că Didymos o făcuse și el cu două sute de ani înainte. Au fost mai mulți cu acest nume, însă „doi dintre ei practicau

sofistica", (*a*) oratorul, citat ca autor al unor discursuri despre cazuri de omucidere, al unor discursuri politice și *logoi* de felul acesta, (*b*) cel despre care se spune de asemenea că ar fi fost ghicitor și interpret al viselor, căruia îi sînt atribuite lucrările *Despre Adevăr*, *Despre Concordie* și o *Politică*. Hermogenes însuși este convins, pe considerente ce țin de stil, că e vorba de oameni diferiți, însă cînd citește ce spun Platon și alții (Platon, *Menex.* 236a, îl menționează pe Antiphon din Rhamnus ca profesor de retorică) intră din nou la îndoială. Mulți îl numesc pe Tucidide discipol al rhamnusianului, pe care el îl cunoaște ca autor al unor discursuri juridice, și totuși găsește că stilul lui Tucidide este mai asemănător celui din *Adevărul*. În orice caz, consideră că e necesar să-i trateze separat, pentru că diferența dintre cele două grupuri de scrieri e prea mare.

Dintre multele analize moderne, o voi rezuma pe a lui Bignone, care este cea mai completă și judicioasă.[17] După ce îl citează pe Hermogenes, el observă că este ciudat ca nici un contemporan să nu facă distincția între doi oameni atît de faimoși care trăiau la Atena în același timp. Mai mult, ni se spune care este dema oratorului și numele tatălui său, dar nu și cele ale sofistului (Gomperz, *S.u.R.* 58), iar pseudo-Plutarh, scriind despre oratorul rhamnusian (832c), spune că a purtat discuții cu Socrate, relatate de Xenofon. Că Xenofon îl numește Antiphon sofistul nu este împotriva identificării lor, și Croiset presupune că distingea oratorul-*cum*-sofistul de alții, inclusiv de tragedian.[18] Aristotel se referă întotdeauna la „Antiphon", simplu, fără a simți nevoia unui titlu distinctiv. Cronologia ambilor este cam aceeași. Oratorul a murit în 411 (Tucid. 8. 68), iar disputa cu Socrate din Xenofon este probabil anterioară, pentru că Platon, care a devenit adeptul lui Socrate după această dată, nu spune nimic despre ea. [N-aș pune prea multă greutate pe acest argument.] Oratorul s-a născut pe la 480 (Blass, Att. *Bereds.* 1^2, 94 și urm.) și probabil că a scris discursurile care ne-au rămas mult mai tîrziu, după 427, pentru că dovedesc influența exercitată de Gorgias. Nu putea fi mai întîi sofist-filozof și mai tîrziu orator? (Croiset crede că e probabil să fi fost.) Oratorul dă dovadă de caracteristici sofistice accentuate, și ambii predau tinerilor, aveau școli (pentru oratorul din Rhamnus, vezi Platon, *Menex.* 236a, pentru sofist Xen. *Mem.* 1.6) și încasau onorarii. Bignone se referă, în această privință, la Xen. *ibid.*, pseudo-Plut. 833 [îndoielnic?], Diod. *ap.* Clem. Al. 1.365, 2.66. D., Amm. Marc. 30.4 și la papirusul *Apologiei* lui Antiphon publicat de Nicole, *REG*, 1909, 55. Oratorul a avut o viață politică activă, iar sofistul îi reproșează lui Socrate că nu participă la politică (Xen. *loc. cit.*).

Despre argumentul cu privire la stil, deja utilizat de Hermogenes, Bignone spune că fragmentele din papirus, cele mai întinse pe care le avem de la sofist, ar sugera de fapt că nu este și oratorul, însă pe de altă parte

acesta e oarecum un criteriu subiectiv, căci același om și-ar fi putut schimba stilul de-a lungul vieții. Totuși există un argument istoric puternic. Oratorul a fost un aristocrat și un oligarh combativ (Tucid. 8.68, 89, Arist. *Ath. Pol.* 32), în vreme ce fragmentul 44 B al sofistului exprimă idei extrem de democratice. De asemenea, oratorul era un susținător fervent al legilor, după cum se vede în multe fragmente din discursurile sale, ceea ce contrastează încă o dată puternic cu sofistul. Concluzia lui Bignone este prin urmare că oratorul și sofistul au fost persoane diferite (deși consideră că sofistul putea foarte bine să fie și ghicitorul, și scriitorul despre vise).

Aceasta este concluzia care a găsit cea mai mare apreciere, astfel că Stenzel putea să-și înceapă articolul din *RE* (supl. IV, 33) scriind „Antiphon, din Atena, trebuie deosebit, după cum se admite în general acum, ca sofist, de oratorul din Rhamnus", iar Untersteiner (*Sophs.* 228) trimite pur și simplu la Bignone și adaugă: „Nu cred că este cazul să reexaminăm această problemă." Totuși, J.S. Morrison o redeschide în 1961 și susține că oratorul ale cărui discursuri le avem era unul și același cu sofistul care a scris *Adevărul* și *Concordia* și care este prezentat în disputa cu Socrate din *Memoriile* lui Xenofon. Acest lucru a determinat replica aspră a lui S. Luria, care citează pe larg din discursuri pentru a arăta că era imposibil ca oratorul, pe care Tucidide îl numește (8.90.1) oligarh radical și îl selecționează dintre Cei Patru Sute ca unul care s-a opus cu deosebită fermitate democrației, să fi susținut concepțiile „de stînga" exprimate în fragmentele de papirus din *Adevărul*. Toate acestea resping legile în favoarea „naturii" și propovăduiesc fervent egalitarismul. Discursurile revelează un ultraconservator care susține legile în maniera tradițională, ca sacre și considerînd că e bine că au rămas neschimbate de-a lungul secolelor (*Or.* 5.14, 6.2). „Nu trebuie să începem, continuă el, de la discursul acuzatului și să întrebăm dacă legile sînt bine întemeiate sau nu; trebuie mai degrabă să judecăm discursul acuzatului conform legilor și să vedem dacă expune problema corect și legal." Autorul discursurilor este mai degrabă un susținător entuziast al religiei tradiționale, rugîndu-se zeilor, predicînd cu venerație și aducînd sacrificii, fapte incompatibile (spune Luria) cu cineva care a negat providența divină, așa cum a făcut autorul *Adevărului* (fr. 12).[19]

(6) THRASYMACHOS

Thrasymachos provine din Calcedonia Bithyniei, o colonie a Megarei. Singurele puncte de referință pe baza cărora putem aprecia cronologia sa sînt (1) *Daetales* a lui Aristofan, prezentată în 427, în

care este batjocorit (DK, A4); (2) o frază dintr-un discurs al său (fr. 2) care dovedește că ar fi fost scrisă în vremea stăpînirii lui Archelaos din Macedonia asupra Tesaliei (413–399). Există o aluzie neclară că s-ar fi sinucis.[1] Era cunoscut mai ales ca profesor de retorică, în care se pare că ar fi fost un inovator, iar majoritatea relatărilor care ne-au rămas și care se referă la el se ocupă de stilul său. În scrierea manualelor și a modelelor sale de discursuri a acordat o mare atenție detaliilor tehnice ale artei, experimentînd și folosirea ritmului în proză, deopotrivă cu solicitarea crescută a emoțiilor publicului (Platon, *Phaidros* 267c). Aristotel (*Respingerile sofistice* 183b31) îl numește succesor al lui Teisias, iar Teofrast îl desemnează inventator al așa-numitului „stil de mijloc" (fr. 1). Singurul fragment consistent din scrierile sale care ne-a parvenit a fost păstrat de Dionysios din Halicarnas, doar ca exemplu pentru stilul lui. A fost un sofist în deplinul înțeles al cuvîntului, care încasa onorarii pentru lecțiile sale (*Rep.* 337d), călătorea în cetăți străine, fiind pregătit să răspundă și la întrebări referitoare la etică, chiar dacă era specializat în retorică. Învățăturile sale despre dreptate par să fi fost bine cunoscute. În *Republica (loc. cit.)* pretinde o taxă pentru ele, iar în *Clitophon* tînărul avertizează că-l va părăsi pe Socrate în favoarea lui Thrasymachos, care, crede el, este mai bine informat pe această temă.

Fragmentul rămas din lucrările lui (fr. 1) este deschiderea unui discurs către Adunarea Ateniană. Ca străin, n-ar fi putut să-l prezinte chiar el, însă pare să fie mai degrabă o contribuție originală la o dezbatere purtată în stadiile tîrzii ale războiului peloponeziac, decît un simplu exemplu didactic. Vorbitorul consideră că e necesar să înceapă prin a se scuza pentru tinerețea sa.[2] Regula conform căreia tinerii ar trebui să păstreze tăcerea este bună cîtă vreme generația mai în vîrstă administrează treburile cu competență, însă cei pentru care prosperitatea cetății înseamnă doar vorbe, iar dezastrele sînt experiența[3] lor de fiecare zi — dezastre de care, în plus, nu poate fi învinovățit Cerul sau întîmplarea, ci numai incompetența celor însărcinați — aceștia deci trebuie să vorbească răspicat. El nu poate fi de acord cu proasta administrare intenționată, nici nu vrea să poarte vina pentru complotúrile lipsite de principii ale celorlalți. Am văzut cetatea, spune el, trecînd de la pace la război și primejdie și de la armonie internă la certuri și confuzie. În alte părți prosperitatea este aceea care duce la trufie și la dezbinare,[4] însă noi ne-am păstrat înțelepciunea în vremurile bune și ne pierdem capul în vremuri de restriște. Partidele nu fac decît să se lupte cu nesăbuință pentru putere. Ele cred că politicile lor sînt opuse, însă de fapt nu e nici o diferență reală între ele. Dacă ne întoarcem la primele

principii, ce urmăresc cele două părți? În primul rînd îi aruncă în confuzie problema „constituției strămoșești", cu toate că este cel mai ușor de înțeles, și e mai mult decît orice problema tuturor cetățenilor din cetate. Apoi, în ultima frază a fragmentului, probabil avînd în minte propriul său stil comparativ din tinerețe, vorbitorul spune că pentru problemele care ne depășesc experiența trebuie să ne bizuim pe relatările generațiilor trecute, sau, dacă bătrînii și le amintesc, să le învățăm direct de la ei.

Discursul se ocupă mai ales de politică, iar referința la „constituția strămoșească" sugerează că a fost scris de un oligarh, „vreun tînăr aristocrat cu simpatii spartane". În orice caz, Havelock este impresionat de „imparțialitate, de aerul de obiectivitate, de pledoaria pentru limpezimea gîndirii" și vede în el „o poziție intelectuală serioasă, o analiză rațională a conduitei și metodelor politice, dacă nu chiar o teorie politică". Cu siguranță, pledoaria vizează mai ales eficiența neîntîrziată și principialitatea în guvernare, cît și reconcilierea între partide, în vederea acestui obiectiv.[5] Sfatul lui nu ar fi mai puțin folositor astăzi, iar ideea că luptele partinice se bazează mai degrabă pe setea de putere decît pe diferențe fundamentale de politică sună stînjenitor de familiar.

Acesta este singurul fragment independent pe temeiul căruia putem aprecia corectitudinea scheciului lui Thrasymachos din *Republica* (pp. 78 și urm., mai sus). Discursul este alcătuit pentru un client, dar să admitem că Thrasymachos n-ar fi scris nimic împotriva propriilor sale principii. Se poate presupune că n-ar fi argumentat atît de convingător dacă nu ar fi fost chiar el convins de ceea ce spune. Desigur, totul depinde de modul în care privim scena din *Republica*. Că Platon îl antipatizează, se vede suficient de limpede din impolitețea și accesele de furie în care îl lasă să izbucnească (deși combativitatea și limba sa ascuțită sînt aproape tot ceea ce mai cunoaștem despre el ca relatare independentă).[6] Dacă totuși interpretarea mea este corectă — anume că vorbește într-o dispoziție de amară dezamăgire și opoziție față de ceea ce este pentru el un optimism superficial al lui Socrate — și dacă recunoaștem o anumită exagerare datorată dorinței lui Platon de a prezenta cele două personaje într-o antiteză dramaturgică, atunci incompatibilitatea dintre dialog și discurs este cel puțin diminuată. Guvernanții, spune el în dialog, conduc pentru propria lor prosperitate, iar dreptatea este numele dat supunerii față de legile lor, ceea ce înseamnă a servi intereselor celorlalți. Conform logicii sale supărate, dacă cineva urmărește puterea pentru sine, aceasta înseamnă că nu este corect. Pentru a fi corect, ar trebui să se supună legilor pe care con-

ducătorii le-au stabilit în propriul lor interes. Dacă totuși „incorectitudinea" lui triumfă și devine conducător și legislator el însuși (iar tiranul, spune Thrasymachos, este supremul exemplu de incorectitudine), toți îl vor felicita și linguși mai degrabă decît să-l acuze.

Trădarea nu-nflorește niciodată, și știți de ce, oare?
Dacă înflorește, nimeni nu-ndrăznește să-i zică trădare.

Dreptatea, prin urmare, nu face doi bani, iar cel care o respectă este nobil, însă naiv (348c). Acestea, spune el cu brutalitate, sînt fapte. El nu face decît să descrie, cu un realism cinic, ceea ce vede în jurul său. Atena, după cum ne reamintește Tucidide cu consecvență, a dobîndit cea mai mare putere a sa și se străduia să o mențină acționînd conform convingerii că „singura lege aici sau în Ceruri este că cel puternic trebuie să-l înfrîngă pe cel slab" (Tucid. 5.105.2). În ultimii ani ai Războiului Peloponeziac însă, înfăptuirea acestei filozofii în relațiile externe și în politica internă amenința să ducă la înfrîngere din afară și la dezintegrare în interior. Politica dominației și a opresiunii nu-i mai era Atenei de nici un folos și, în urma eșecului, dezbinarea internă și luptele pentru putere nu au făcut decît să înrăutățească lucrurile. Thrasymachos din discursul politic nu neagă că politica anterioară era bună pentru acea vreme, ba chiar o numește cumpătată (*sophrosyne*[7]) — „în vremurile bune ne-am păstrat înțelepciunea" — dar acum nu mai are nici un efect. El nu este mai puțin realist ca înainte, însă atenienii trebuie să învețe să se adapteze altor circumstanțe. Nu își pot permite luxul luptei interne pentru putere. Pentru a-l cita încă o dată pe Havelock (*L.T.* 234):

> Dintru început, el presupune că scopul guvernării este să aducă prosperitate și să fie eficientă; acesta e criteriul după care trebuie judecată... El presupune că prosperitatea și dezastrul nu sînt date de zei, ci sînt făcute de oameni, și apoi că este scopul guvernării să o mențină pe cea dintîi și să o evite pe cea din urmă... Credința tradițională și fatalismul străvechi al temperamentului grec par să fie respinse.

Personajul descris de Platon n-ar fi fost nemulțumit de aceste presupuneri, și nici omul care, pentru a ne referi la un ultim fragment independent (fr. 8, p. 84 mai sus), afirma că zeilor nu le stă capul la treburile oamenilor, căci altfel n-ar fi permis ca dreptatea să se facă așa cum se face. Platon nu i-a arătat decît partea cea mai rea, probabil bazîndu-se pe lucruri pe care le-a spus sau le-a scris cînd Atena atinsese culmea puterii și a aroganței (cea mai probabilă dată pentru *Republica* este în jurul lui 422), însă nu trebuie să avem îndoieli că acesta nu era decît *un* aspect al omului adevărat.

(7) CRITIAS

Critias[1] pare să-i fi oferit lui Platon cel mai elocvent exemplu al unei naturi bune distruse de societatea în care trăia și de învățăturile sofistice care puneau accentul pe obținerea puterii și pe indiferența față de consecințele morale ale iscusinței în retorică și în dezbateri. Bogat, de origine nobilă și chipeș, era de asemenea din plin înzestrat cu har literar și filozofic și un adept al lui Socrate, pe care l-a părăsit totuși pentru a intra în jocurile politice și ale puterii, sfîrșind prin a deveni cel mai însetat de sînge și lipsit de scrupule membru al Celor Treizeci. Acești oameni, aleși la sfîrșitul războiului să alcătuiască o constituție, s-au instaurat în schimb ca tirani și și-au masacrat oponenții. A fost personal responsabil de moartea lui Theramenes, oligarh ca și el și prieten personal, care nu a dorit să se ajungă la asemenea excese. În ochii democraților, faptul că Socrate a avut legături cu oameni precum Critias spunea multe împotriva lui. El pare să corespundă exact rolului unui Callicles sau ar putea să constituie dovada ideii lui Platon din *Republica* (491d) că „natura cea mai bună, hrănită însă alterat, se alterează mai rău decît natura cea mai bicisnică" și că (495a) „părțile naturii filozofice, o dată ce au fost prost hrănite, devin cauzele părăsirii îndeletnicirii de filozof. La aceste cauze se adaugă și zisele « bunuri » — bogăția și toate resursele de același fel". Spune însă Platon vreun astfel de lucru despre Critias? Dimpotrivă, nu îl prezintă decît ca pe un intim al cercului din jurul lui Socrate, fără nici o aluzie la faptul că ar fi fost mai rău decît ceilalți, și cu toate indiciile unui interes real pentru filozofie. În *Timaios* și *Critias* are roluri importante, iar întreaga istorie a Atlantidei de el este spusă. Deși scrie după ce Critias a murit, Platon încă îi poartă unchiului său respect și afecțiune.[2]

Este aici vorba de o taină pentru care nu avem datele necesare unei rezolvări desăvîrșite. Ea ar fi micșorată, cu siguranță, dacă am crede, împreună cu Karl Popper, că Platon „l-a trădat pe Socrate exact așa cum a făcut și unchiul său" (*O.S.* 194). Nu ne putem pronunța aici în această privință, însă în orice caz nimeni nu-l va acuza pe Platon că ar fi trecut cu vederea excesele criminale ale Celor Treizeci, nu în măsura în care *Apologia* și cele șapte *Scrisori* (324c-d) constituie cît de cît o dovadă. Sînt totuși cîteva probleme de luat în considerare, începînd cu relația dintre ei. Familia lor era veche și faimoasă, incluzîndu-l pe Solon în primele ei generații, iar sentimentele de familie trebuie să fi fost puternice. Critias a fost fiul lui Callaischros și văr al mamei lui Platon, Perictone, al cărei tată, Glaucon, a fost fratele lui Callaischros, iar atunci cînd a murit Glaucon, fratele ei, Charmides, a devenit tutorele lui Critias.

Se poate ca Platon să fi fost deopotrivă atras de inteligența lui strălucitoare și de harul literar și artistic, și cu siguranță împărtășeau convingerea că democrația nestrunită reprezintă distrugerea statului. Și Aristotel credea la fel, existînd o curioasă discrepanță între referirile sale la Critias și la Cei Treizeci și acelea ale lui Xenofon din *Hellenica*, singura noastră sursă contemporană lui Critias despre rolul important jucat de acesta. În *Constituția Atenei* (35 și urm.) el relatează deschis atrocitățile Celor Treizeci și executarea lui Theramenes pentru încercarea de a le fi ținut în frîu, dar fără să-l menționeze pe Critias, iar în *Politica* (1305b26) spune că liderul lor era Charicles. În *Retorica* (1416b26), la capitolul despre elogii, spune, aparent cu o seriozitate bine chibzuită, că dacă vrei să-l lauzi pe Ahile nu e nevoie să-i enumeri încă o dată faptele, pentru că le cunoaște oricine, însă pentru o laudă a lui Critias ele sînt necesare, pentru că sînt puțin cunoscute. Se poate să fi fost adevărat.[3] Scriind în „a doua epocă a sofisticii", Philostratos spune că filozofia lui Critias nu era luată în serios de greci pentru că erau greu de împăcat cuvintele sale cu caracterul pe care-l avea. Xenofon spune despre relația lui cu Socrate (*Mem.* 1.2.12 și urm.) că, împreună cu Alcibiade, era ros de ambiție și, cunoscînd măiestria lui Socrate în a argumenta, s-au gîndit amîndoi că învățăturile lui îi vor ajuta să-și atingă scopurile. Nu aveau nicidecum dorința de a se converti la modul lui de viață și l-au părăsit imediat ce au considerat că au învățat destul pentru a-și putea urmări ambițiile politice. Totuși influența lui Socrate era destul de puternică pentru a le putea ține sub control pasiunile cîtă vreme se aflau în preajma sa. Ruptura a intervenit atunci cînd Socrate l-a admonestat în public pentru că a încercat să seducă un tînăr din cercul lor, lovitură pe care Critias nu i-a iertat-o niciodată. Cînd Cei Treizeci au ajuns la putere, a avut necazuri cu Critias și cu Charicles pentru critica fără ascunzișuri cu privire la comportamentul lor, și, după cîte știm din versiunea lui Platon a *Apologiei* (32c), în mod intenționat nu s-a supus unui ordin venit din partea lor care era destinat să-l implice în aceleași fărădelegi.

Avînd în vedere toate acestea, se poate ca Platon să se fi gîndit într-adevăr la el ca la acel tip de tînăr strălucitor pe care-l descrie în *Republica*, cu semințele filozofiei sădite în el și cu o imensă capacitate de a săvîrși binele — dar și răul, dacă este corupt de cei din jur. Din păcate așa s-a întîmplat, iar povestea ultimelor sale zile, diabolice, se afla pe buzele tuturor. Pentru a echilibra balanța și din regret pentru cineva care i-a fost rudă și, odinioară, companion lui Socrate, se poate ca Platon să se fi concentrat pe epoca anterioară, mai fericită, cînd Critias era un tînăr promițător. El și-a orientat criticile înspre forțele corupătoare

pe care le considera răspunzătoare pentru căderea unui astfel de tînăr promițător, desfrîul și oratoria destinată mulțimii, și înspre profesorii de retorică ce pretindeau că arta vorbirii nu are nimic de-a face cu principiile morale.[4]

Critias a murit în războiul civil împotriva democraților, în 403, cînd se crede că avea cam cincizeci de ani. A intrat în politică în 415, cînd a fost închis pentru complicitate la mutilarea hermeșilor. Era deopotrivă un oponent înverșunat al democrației și un vehement prospartan, și se poate să fi fost, împreună cu tatăl său, membru al Celor Patru Sute, în 411.[5] Totuși, nu a fost exilat imediat după căderea lor, și a ajutat la punerea la cale a rechemării lui Alcibiade. Mai tîrziu, democrații l-au exilat, iar el a plecat în Tesalia, unde, chiar dacă nu i s-a alăturat personal lui Gorgias, intelectualitatea era impregnată de învățăturile acestuia.[6] După capitularea Atenei, în 404, s-a întors și a fost ales printre Cei Treizeci, cu urmările deja menționate.

Este evident că Critias nu a fost un sofist în deplin înțeles al cuvîntului, ca profesor plătit, dar s-a spus cu îndreptățire că „în personalitatea lui găsim reunite toate impulsurile mișcării sofistice, a cărei perioadă de *Sturm und Drang* și-a găsit sfîrșitul simbolic prin dramatica sa moarte" (Lesky, *HGL*, 357). Am văzut că împărtășea cu Protagoras, cu Democrit și cu alții credința în evoluția progresivă a omenirii prin propriile ei eforturi, că nu considera legile nici inerente naturii umane încă de la începuturi, nici un dar al vreunui zeu, și că despre religie credea că este o simplă invenție omenească destinată să împiedice comportamentul nelegiuit. Religia este pentru supus, pentru a-i asigura obediența, nu pentru conducătorul luminat. Preocuparea sa pentru progresul tehnic iese la iveală dintr-o serie de elegii în care atribuie invențiile unor oameni anumiți sau unor cetăți. Printre ele se numără carele, scaunele, paturile, lucratul în aur și bronz, scrisul, corăbiile, roata olarului și (destul de curios) jocul *Kottabos* (fr. 2). Probabil că din acest motiv, asociat cu relația strînsă între *areté* în general și îndemînarea meșteșugărească, simpatiile sale aristocratice nu l-au împiedicat să spună că mai mulți oameni devin virtuoși prin practică decît în urma simplei înzestrări naturale.[7] Producția sa literară a fost vastă și variată, incluzînd atît poezie, cît și proză. Poemul în care-l laudă pe Alcibiade reînvie elegia politică a strămoșului său Solon și a lui Theognis, chiar dacă prezintă o îndrăzneală caracteristică, pentru că numele lui Alcibiade a rezistat includerii în versuri cu ritm dactilic și a înlocuit pentametrii cu iambi obișnuiți. Nu știm nimic despre discursurile sale, însă Hermogenes (vezi A19) menționează o colecție de „introduceri pentru vorbitorii în public". Ne-au parvenit fragmentele din două seturi de așa-numite *Politeiai*, unul

în proză și altul în versuri. Cel în proză includea una despre tesalieni (fr. 31)[8], unde pomenește modul lor extravagant de a fi, și una despre spartani, din care singurele fragmente rămase nu se ocupă de constituția lor, ci de modul lor de viață. Vorbește despre obiceiurile lor de a bea, despre cupe (făcute astfel încît să corespundă folosirii lor în campanii), îmbrăcăminte, mobilă, dansuri, despre precauțiile pe care le iau împotriva sclavilor, și laudă efectul eugenic al regimului dur impus atît bărbaților, cît și femeilor (fr. 32–37). Poemul despre spartani se ocupă de asemenea pe larg de obiceiurile lor de a bea, punînd accentul pe moderația lor și atribuindu-i lui Chilon sentința „nimic prea mult" (fr. 6–8).[9] Preocupările literare se văd și din hexametrii despre Anacreon (fr. 1) și în lucrările în proză. Ele se combină cu trufia aristocratică atunci cînd în fr. 44 îl ia la rost pe Archilochos pentru că și-a prezentat originea umilă și slăbiciunea în versurile sale.

Două cărți de *Homilii* trebuie să fi avut un conținut mai filozofic, un citat din prima abordînd relația dintre minte și simțuri. Cel puțin din context, la Galen, reiese cu destulă certitudine că „ele" desemnează în acea frază simțuri (fr. 40): „Dacă tu te-ai deprins să devii puternic prin rațiune, nu ai fi cîtuși de puțin indus în eroare de ele". Citatul apare într-un fragment în care Galen dă exemple pentru a dovedi că *gnomé* era folosit odinioară cu aceeași semnificație ca a altor cuvinte pentru minte sau gîndire. El adaugă încă două citate despre care spune că sînt din *Aforismele* lui Critias (fr. 39): „Nici cele pe care omul le percepe cu restul corpului, nici cele pe care le cunoaște prin rațiune" și „Învață asta numai oamenii care s-au obișnuit să aibă mintea sănătoasă". În *De Anima* 405b5, Aristotel spune că era unul dintre cei care identificau *psyche* cu sîngele: considerînd simțurile drept cele mai tipice caracteristici ale lui *psyche*, ei credeau că se datorează naturii sîngelui. În comentariul său (după ce îl identifică pe Critias printre Cei Treizeci), Philoponos îi atribuie lui un vers din Empedocle (fr. 105.3) care spune că „sîngele ce-nconjură inima este gîndire (νόημα)". (Vezi Critias A23. Se poate să fi aflat de teoria empedocleană de la Gorgias.) De fapt Empedocle — și, evident, Critias — deosebea gîndirea de simțuri, deși le considera pe ambele fenomene corporale. Tratatul hipocratic despre inimă folosește cuvîntul *gnomé* cînd afirmă că mintea conduce restul din *psyche* și că se găsește în ventriculul stîng. (Vezi despre aceasta vol. II, 229 și nota 2.)

Critias a scris de asemenea teatru. Ne-au parvenit fragmente din trei tragedii — *Tennes, Rhadamanthys* și *Peirithoos* — și o parte mai mare din piesa-satiră *Sisif*, cuprinzînd teoria despre originea religiei.[10]

Rhadamanthys (fr. 15) conține o listă de diferite obiecte ale dorinței oamenilor. Liste asemănătoare erau obișnuite[11], însă Critias este influențat de epoca sofistică. Sînt dorite sănătatea și, lăsînd la o parte originea și averea, puterea și îndrăzneala de a-i convinge pe cei din jur în privința a ceea ce nu e înțelept. Vorbitorul declară apoi că alegerea sa personală este să aibă o frumoasă reputație. Două fragmente ale corului din *Peirithoos* sînt cosmologice. Fragmentul 18 vorbește despre neobositul Timp ce se naște fără încetare în curgerea sa, iar în fragmentul 19 atributul „autonăscut" sugerează că tot Timpul este cel despre care se spune că îmbrățișează întreaga natură în vîrtejul ceresc, în timp ce lumina și întunericul, și nenumărata oaste de stele își execută dansul nesfîrșit în jurul lui. Clement din Alexandria, care citează fragmentul, consideră că „autonăscutul" este „demiurgicul *nous*"[12], gîndindu-se fără îndoială mai degrabă la Platon decît la Anaxagoras, deși mulți învățați cred că fragmentul, ca întreg, sugerează ceva din Anaxagoras. Și mai mare pare influența cosmogoniilor orfice sau a lui Pherekydes din Syros, la care Cronos (Timpul) apare ca o putere creatoare preistorică. Este însă sigur că Critias — presupunînd că el este autorul, și nu Euripide — împărtășea interesul lui Euripide pentru speculații cosmologice.[13] Cîteva citate în plus din piesa lui, date de Stobaios în antologia sa, sînt ușor de împăcat cu acel Critias pe care îl știm:[14]„Nu dintr-un cuget neștiut a aruncat/Vorba cine a spus mai întîi/Că pe cei ce gîndesc cuminte Soarta îi ajută (fr. 21)"; „Nu e mai bine să nu trăiești decît să trăiești în chip netrebnic" (fr. 23); și fragmentul 22, despre superioritatea personalității față de *nomos* (p. 61 mai sus).

Rămînem cu imaginea unui om strălucitor de inteligent și înzestrat artistic, amestecîndu-se cu nerăbdare în discuțiile filozofice, cu atît mai mult cu cît multe dintre ele se refereau la viața politică. Însă cîteva dintre teoriile mai influente, împreună cu ambițiile sale, voluntarismul și caracterul său instabil, produs al unui lung șir de politicieni și poeți, au contribuit la îndepărtarea de înțelepciunea lui Socrate, împingîndu-l spre violență, cruzime și moarte, în luptele civile.

(8) ANTISTENE

Antistene este una dintre acele figuri interesante care ne ajută să ne amintim cît de multe s-au întîmplat în perioada atît de scurtă dintre maturitatea lui Socrate și moartea lui Platon. Ca discipol al lui Socrate, reputat maestru al lui Diogene și fondator al școlii cinice, locul

corespunzător lui în istoria gîndirii pare să fie printre „socratici". A trăit totuși în epoca înfloritoare a sofisticii, fiind probabil puțin mai în vîrstă decît Prodicos și Hippias și implicîndu-se profund, după cum am văzut, în disputele despre folosirea limbii și posibilitatea contradicției, care alcătuiau o parte din cadrul teoretic al retoricii secolului al V-lea și în care Protagoras a avut un rol de frunte. Pentru că acestea l-au adus deja în discuția noastră, par mai potrivite acum cîteva observații generale despre el. Înainte de a intra sub influența lui Socrate, a fost el însuși retor și discipol al lui Gorgias. În timpul din urmă, a constituit subiectul unor aprecieri foarte diferite. Verdictului popperian — că a fost singurul succesor de valoare al lui Socrate, ultimul din „marea generație" (*O.S.* 194) — i-a premers părerea lui Grote: „Antistene și discipolul său, Diogene, au fost în multe privințe mai apropiați de Socrate decît chiar Platon sau oricare altul din cercul lui" (*Platon*, III, 505). Pe de altă parte, Schmid consideră că „în pofida entuziasmului său pentru Socrate din ultimii ani ai acestuia, propria lui filozofie a luat-o pe drumul unei gîndiri libere nedisciplinate, împotriva căreia Platon a trebuit să se protejze cu insistență" (*Gesch.* 272). Pentru Campbell, care se bazează pe Xenofon și pe Aristotel, Antistene „pare să fi fost vîrful școlii socratice, un fel de amestec între Aias și Thersites... El a urmat mai degrabă forma decît spiritul învățăturii socratice" (ed. din *Theait.* xl-xli). Verdictul lui Karl Joël este de asemenea interesant (*E. und X.S.* 257):

> Ceea ce la Socrate era un miracol al naturii sale devine la Antistene un obiectiv stabilit, o bază pentru diversitate și un rezultat artificial. El a copiat modul socratic de viață și i-a fanatizat învățăturile, crezînd că astfel a dobîndit esența maestrului său, față de care se afla în situația flagelaților care imită un sfînt adevărat sau, mai degrabă, a romanticului — poetul Lucindei — față de Goethe.

Probabil cele mai veridice afirmații sînt ale lui Popper (*O.S.* 277), potrivit căruia „foarte puține sînt cunoscute despre Antistene din surse de mîna-ntîi", și ale lui Field, cum că s-a emis „o cantitate considerabilă de presupuneri și ipoteze despre el" (*Platon and Contemps.* 160).

Multe dintre informațiile pe care le avem despre viața lui ne parvin de la cîteva secole după el și trebuie tratate cu rezerva potrivită.[1] S-a spus că a fost fondatorul școlii cinice și că prin aceasta i-a influențat pe stoici, și se poate ca o anumită impresie aposteriorică să se fi furișat în relatările despre cele profesate de el după ce aceste școli au devenit faimoase. S-a spus că a fost fiul unui atenian și al unei sclave trace, ca atare nefiind cetățean al Atenei,[2] și că ar fi luptat la Tanagra (D.L. 6.1), care trebuie să fie o referire la lupta desfășurată acolo în 426 (Tucid.

3.91). Diodoros (15.76) spune că încă trăia în 366, iar Plutarh (*Lycurg* 30) citează o remarcă făcută de el despre bătălia de la Leuctra, din 371. Xenofon (*Simpozion* 4.62) spune că l-a prezentat pe Callias lui Prodicos și lui Hippias și vorbește în general despre el ca despre cineva mai în vîrstă decît el și decît Platon, astfel că ar fi probabil intervalul 455–360 pentru îndelungata sa viață (cu toate că nu avem informații sigure). A fost retor și discipol al lui Gorgias, pe care după aceea l-a criticat, iar unii au văzut la el și influența altor sofiști.[3] Mai tîrziu a devenit prieten și admirator fanatic al lui Socrate. Măcar în privința asta putem fi siguri, iar Platon (*Phaidon* 59b) îl menționează printre puținii intimi care au fost alături de Socrate în închisoare în ultimele sale ore de viață.

A fost atras cu deosebire de aspectul ascetic al vieții acestuia și de independența lui față de bunurile lumești, ducîndu-le apoi atît de departe, încît în antichitatea tîrzie era în mod obișnuit considerat fondator al școlii cinice, împreună cu Diogene „Cîinele" ca discipol al său. (Vezi fragmentele 138A-F, 139 Caizzi.) În zilele noastre este acceptată în general ideea că cinicii își datorează caracteristicile cele mai distinctive, ca și numele, lui Diogene. Nu a existat o școală cinică în sensul în care erau Academia, Liceul și Stoa. Se prea poate ca Antistene însuși să fi avut un fel de școală sau cel puțin un grup de discipoli cu care se întîlnea într-un loc anume, pentru că Diogenes Laertios (6.13) spune că obișnuia să converseze (sau „să folosească dialectica") în gimnaziul lui Cynosarges;[4] ceea ce însă cu siguranță nu-l apropie prea mult de cinici, care nu au adoptat niciodată astfel de metode. Antistene a fost probabil îngrozit de unele dintre principiile lui Diogene și de conduita sa. Avem toate motivele să fim siguri că s-au cunoscut, însă toate relatările despre ei dau de înțeles că Diogene era departe de a-i fi fost favorit, însă a reușit să-l înduplece pisîndu-l cu insistență. Cu toate acestea, portretul lui Antistene din *Banchetul* lui Xenofon relevă trăsături care, duse la extrem, le erau caracteristice cinicilor.[5] Se autointitula cel mai bogat dintre oameni, pentru că averea rezidă în sufletul omului, nu în ceea ce deține, și echivala sărăcia cu independența. Pe aceia care făceau orice pentru a-și spori bogățiile îi compătimea ca pe niște bolnavi. Spunea că respectivii suferă la fel de mult ca oamenii ale căror trupuri nu sînt niciodată satisfăcute, oricît de mult ar mînca. Fericirea nu constă în a avea cît mai multe bunuri, ci în a te elibera de dorința lor. Pretindea că toate acestea le-a învățat de la Socrate. Există o notă cinică în comentariul său despre sex ca fiind o simplă nevoie trupească, pentru satisfacerea căreia orice femeie e bună (*Banchetul* 4.38). Și antihedonismul său era de asemenea cinic. Pentru că deja îl adoptaseră ca fondator al școlii, sursele tîrzii ar putea să nu fie de încredere cînd spun că Antistene

ar fi afirmat că preferă să înnebunească decît să savureze plăcerea (fr. 108A-F). Însă această înclinație e deja menționată de Xenofon (*Banchetul* 4.39), atunci cînd, vorbind despre pofta de sex — pe care o consideră la fel de naturală ca aceea pentru mîncare —, spune că ar prefera să și-o satisfacă fără plăcere, pentru că plăcerea intensă derivată din ea este dureroasă. De asemenea, oamenii ar trebui să mănînce și să bea numai pentru a scăpa de foame și de sete. Singura plăcere recomandabilă este aceea care urmează unei munci grele (fr. 113) și care nu aduce cu ea regrete (fr. 110). El va recomanda virtuțile muncii grele dîndu-i ca exemplu pe Herakles și pe Cirus, în cărțile cu același nume (fr. 19–28).[6]

Prin intermediul cinicilor, s-a spus de asemenea că a fost fondator al stoicismului înainte de Zenon, iar succesiunea scriitorilor prezentați pentru noi de Diogenes Laertios presupune o descendență directă maestru-discipol: Antistene — Diogene — Crates — Zenon. Dacă, așa cum se presupune astăzi în general, nu e vorba de o informație strict istorică, este probabil adevărat că de la el s-au inspirat aceștia în ceea ce privește cîte o caracteristică ieșită din comun a fiecăruia: adică, după cum spune Diogenes Laertios, „indiferența lui Diogene, autocontrolul lui Crates și rezistența lui Zenon" — toate fiind trăsături pe care chiar el spunea că le-a descoperit la Socrate. Cu siguranță că doctrina sa despre virtute ca scop al vieții (fr. 22) este o anticipare a lui Zenon. Virtutea poate fi învățată și, o dată dobîndită, nu se mai poate pierde (fr. 69, 71). Ea necesită o tărie socratică, e învățată mai degrabă prin fapte și exemple decît prin argumentare și erudiție, și este suficientă în sine pentru a asigura fericirea (fr. 70). Educația este necesară (fr. 68), însă e vorba de acel tip de educație pe care a primit-o Herakles de la Chiron (fr. 24). Virtutea nu e de folos în vederea unor discursuri întinse (fr. 86). Înțelepciunea este suficientă în sine, pentru că bogăția ei este mai cuprinzătoare decît a tuturor celorlalți oameni (fr. 80, o remarcă deosebit de „stoică"). Din datele de care dispunem, se pare că învățăturile sale etice erau pur practice. Nu există nici un indiciu că ar fi avut o teorie sistematică, nici că ar fi fost influențată de logica sa, așa cum am văzut la unii dintre sofiști. Antiteza *nomos–physis* (de asemenea prezentă în comentariile sale teologice, p. 197 mai sus) își găsește ecoul în afirmația că omul înțelept nu acționează conform legilor în vigoare, ci conform legilor virtuții (fr. 101, p. 99 ai sus). Făcînd abstracție de toate acestea, despre concepția sa politică nu se poate spune decît că nu era egalitaristă, așa cum reiese din observația lui cu privire la ce gîndesc leii atunci cînd iepurii țin discursuri publice în favoarea unor drepturi egale pentru toți. (Relatarea o avem de la Aristotel, *Pol.* 1284a15.) În *Politikos Logos*, ni se spune, el îi critică „pe toți demagogii Atenei",[7]

făcîndu-și o țintă specială din Alcibiade (fr. 43, 29, 30). În *Archelaos* îl critică pe fostul său maestru Gorgias, o urmare firească a îndreptării sale înspre Socrate.[8] Se pare că ar fi susținut că retorica nu este pur și simplu izvorul persuasiunii, ci criteriul și vehiculul adevărului.[9]

Considerațiile anterioare se întemeiază atît pe surse tîrzii, cît și pe unele mai apropiate de el, dar rezultatul este o poziție consistent etică. Separat de acestea, din perspectivă filozofică, ne sînt cunoscute logica sa și afirmația despre unitatea divină, care au fost discutate în alt capitol. Mai există o relatare despre riposta sa la aserțiunea lui Parmenide despre imposibilitatea mișcării: neavînd cum să contraargumenteze în cuvinte, pur și simplu s-a ridicat și a făcut cîțiva pași.[10]

Interpretarea poeziei, de obicei pentru conținutul etic, făcea parte din activitatea profesorilor greci, iar Antistene nu făcea excepție. S-au păstrat cîteva citate din studiile sale asupra lui Homer, cu precădere cu tendință morală, uneori neînsemnate, ca atunci cînd spune că motivul pentru care bătrînul Nestor a fost singurul în stare să ridice cupa (*Il.* 11.636) nu a fost că era deosebit de puternic, ci acela că rămăsese singurul care nu s-a îmbătat. Într-o analiză pe larg a epitetului *polytropos* aplicat lui Ulise, spune că i se potrivea atît caracterului, cît și modului cum vorbea, ceea ce îi oferă ocazia să introducă definiția din zilele lui a lui *sophos* ca vorbitor inteligent, și prin urmare *polytropos*, pentru că stăpînește mulți *tropoi* sau întorsături ale vorbirii și demonstrației. El relevă de asemenea caracterul actual al lui Homer pentru că ar fi introdus în poemele sale distincția dintre adevăr și părere. Ar părea că interpretările sale la Homer erau exprimate în aceeași notă caracteristică iluminismului secolului al V-lea ca argumentul despre Simonides din *Protagoras*, chiar dacă nu era de acord cu Protagoras și Gorgias că părerea este totul și că nu există un criteriu obiectiv al adevărului. Dio Chrysostomos, sursa noastră în această privință, nu vorbește pe larg despre distincția între adevăr și părere la Homer, spunînd că Antistene nu ar fi dezvoltat-o, ci abia Zenon s-a ocupat de ea în detaliu. În *Banchetul* lui Xenofon (3–5) se pune pe rîs la afirmația lui Niceratos că este un om mai bun ca alții pentru că știe poemele homerice pe de rost: așa le știu și rapsozii, răspunde el, și nu există oameni mai prostănaci decît ei. O, zice Socrate, dar Niceratos a învățat cu interpreții de alegorii și știe toate semnificațiile ascunse. Puțin mai departe (4.6) Antistene îl întreabă ironic pe Niceratos dacă ar putea prelua un regat numai pentru că știe totul despre Agamemnon. Aceste replici par a fi spuse cu bună dispoziție, dar atunci cînd s-a referit la Homer că scrie ba „părere", ba „adevăr" nu pare să fi fost ademenit nici de moda de a găsi semnificații alegorice, nici de ideea curentă că Homer constituie un ghid practic în ceea ce privește toate temele din poemele lui.[11]

Mulți învățați, cu deosebire în Germania, au pretins că au descoperit în diferite dialoguri ale lui Platon critici voalate la adresa lui Antistene, uneori sub alt nume, și că au reconstruit astfel mult din învățătura lui. Au fost cheltuite eforturi mari și o ingeniozitate considerabilă în această încercare, și există temeiuri să credem într-o anumită ostilitate între cei doi. Lăsînd la o parte anecdotele, Antistene a scris un dialog în care îl batjocorește pe Platon sub rușinosul nume Sathon.[12] Totuși, rezultatele nu sînt nicidecum sigure, în ultimul timp predominînd o atitudine mai precaută.[13] Același lucru se poate spune despre teoria lui K. Joël potrivit căreia portretul pe care i-l face Xenofon lui Socrate nu are nici o valoare istorică, deoarece îl transformă într-o figură esențial antisteniană și cinică. În cartea lui Joël importanța și influența lui Antistene capătă proporții enorme, chiar Platon fiindu-i considerabil îndatorat.[14] Cîtă vreme însă nu știm nimic mai mult despre Antistene din surse independente, singurul subiect asupra căruia astfel de teorii pot afirma ceva cît de cît întemeiat este logica sa. Iar Platon nu spune despre el nimic mai mult, doar îi pomenește numele printre prietenii intimi care au fost prezenți alături de Socrate în închisoare pînă în momentul în care acesta a murit.

A fost un scriitor prolific, atît în domeniul retoricii, cît și în cel al filozofiei. Diogenes Laertios enumeră cam șaptezeci și patru de titluri, împărțite în zece volume. În perioada retorică, precum maestrul său Gorgias, a alcătuit declamații pe teme mitice, dintre care două ni s-au păstrat, în care Aias și Ulise își susțin pe rînd pretențiile la armele lui Ahile.[15] Este de asemenea menționată o apărare a lui Oreste. Potrivit lui Diogenes Laertios (6.1), stilul retoric abunda în dialogurile sale, iar Aristotel dă un exemplu din oarecum extravagantele lui metafore.[16] Dintre dialoguri, cîteva — deși nu toate — erau socratice (D.L. 2.64). *Herakles* și *Cyrus* aveau un conținut moral, ridicînd în slăvi virtuțile muncilor grele, iar *Aspasia* cuprindea un atac grosolan la adresa lui Pericle și a fiilor lui. Au fost deja menționate *Sathon*, *Arhelaos* și *Politica*, și știm despre un *Physiognomonica* și un *Protreptic*, ca și despre lucrările asupra naturii, care conțineau afirmarea monoteismului, și *Despre educație sau despre denumiri* (pp. 198, 170 mai sus).[17]

(9) ALKIDAMAS

Din Suda aflăm că Alkidamas s-a născut în Elaia eoliană.[1] Singurul indiciu asupra perioadei în care a trăit este că a fost discipol al lui Gorgias, asemenea lui Antistene și Lykophron.[2] Gorgias însuși se ocupa atît de cuvîntări scrise și pregătite cu migală de dinainte, cît și de

discursuri improvizate, însă „școala" lui s-a scindat în această privință, Alkidamas remarcîndu-se prin improvizațiile sale care respectau teoria lui Gorgias despre *kairos* sau oportunitatea de moment, iar Isocrate prin discursuri scrise. De la Alkidamas ne-a parvenit un mic fragment intitulat „despre aceia care alcătuiesc cuvîntări scrise, sau despre sofiști", în care începe prin a-i critica pe unii dintre cei care se numeau sofiști pentru că neglijau studiul și cultura (sau educația) și nu aveau nici o tehnică a discursurilor în public. Ei se fălesc cu priceperea pe care o au în a scrie și se cred maeștri ai retoricii atunci cînd nu și-au însușit decît o mică parte din această artă. Alkidamas nu îi dezaprobă pentru că scrisul ar fi străin de oratorie, ci pentru că nu ar trebui să fie mai mult decît un *parergon*, și nu ceva cu care să te mîndrești, iar aceia care-și irosesc o mare parte din viață ocupîndu-se numai de el nesocotesc mult din retorică și filozofie și nu merită numele de sofiști. Citatele pe care le dă din lucrările lui Isocrate sînt dovada că se aflau într-o adversitate deschisă.[3] Mica sa lucrare demonstrează că a venit vremea epigonilor și că sofiștii și-au schimbat metodele, spre deosebire de mărețele zile ale lui Protagoras și Gorgias.[4]

Alkidamas și-a cîștigat în rîndul modernilor o recunoaștere însemnată, și probabil întemeiată, pentru îndrăzneața afirmație cum că „zeii i-au lăsat pe toți oamenii liberi, iar natura nu a făcut din nimeni sclav" (p. 131 mai sus). În orice caz, era în principal orator și de asemenea un discipol loial maestrului său, și pentru el retorica însemnînd „puterea elocinței". Se spune că Demostene ar fi studiat discursurile sale.[5] În afară de un pamflet întreg împotriva cuvîntărilor scrise,[6] aproape toate citatele din el care ne-au parvenit se găsesc în *Retorica* lui Aristotel, care le redă pe cele mai multe nu pentru ceea ce conțin, ci ca exemple de stil defectuos.[7] Ca mostră de metaforă deplasată menționează „filozofia, un bastion împotriva legii (*nomoi*)" (*Retorica*, 1406b11), iar aceasta, împreună cu afirmația că sclavia este împotriva firii și cu pledoaria pentru întoarcerea sofiștilor la filozofie, poate fi luată ca indiciu că Alkidamas aspira să fie un sofist de școală veche, pentru care retorica și filozofia mergeau mînă în mînă, și că poate fi comparat cu Antiphon în ceea ce privește susținerea naturii împotriva convenționalului.[8]

Dintre celelalte lucrări ale sale știm despre o *Mouseion* sau un miscelaneu, care cuprinde o întrecere între Homer și Hesiod și probabil un „panegiric al morții", despre care Cicero spune că ar fi conținut un catalog al nenorocirilor vieții omenești. Probabil că întreaga colecție era un izvor de subiecte pentru oratori.[9] Athenaios (592c) menționează un elogiu al unei hetaire numite Naïs, iar potrivit lui Diogenes Laertios (8.56) Alkidamas ar fi scris și o lucrare de filozofie a naturii ce conținea

aserțiuni de istorie care, pentru un susținător al acesteia și al *paideii*, s-ar putea crede că sînt nerealiste, în cazul în care nu au fost stîlcite de cei care le-au reluat. Despre acestea a se vedea, totuși, *JHS* a lui D. O'Brien, 1968, p. 94 și urm.

(10) LYKOPHRON

Lykophron a fost deja menționat în aceste pagini, cu teoria conform căreia legea este un mijloc care asigură drepturile unui individ împotriva concetățenilor săi, însă nu ne-am ocupat de etica sa pozitivă, de discreditarea originii aristocratice și de teoriile sale despre limbă și despre cunoaștere. Chiar dacă în vremea sa, și chiar înainte, era destul de obișnuită contestarea aristocrației, după cum am văzut la Antiphon și Euripide, dictoanele sale sînt, împreună, suficiente pentru a-l face să pară o figură interesantă, și este regretabil că știm atît de puține despre el. Aristotel spune că este sofist,[1] și se acceptă în general că ar fi fost discipol al lui Gorgias, ceea ce putem considera drept foarte probabil, chiar dacă nu se găsește nicăieri afirmat anume.[2] De asemenea este foarte probabil să fi fost aproximativ contemporan cu Alkidamas. Aristotel îi critică pe toți trei pentru deficiențe asemănătoare de stil. Nu există nici o mențiune cu privire la locul și data de naștere sau despre viața lui Lykophron.

(II) AUTORI ANONIMI[1]

(a) *Anonimul lui Iamblichos*[2]

Despre conținutul acestei lucrări am vorbit mai sus (pp. 62 și urm.). *Protrepticul* lui Iamblichos este o compilație de împrumuturi nerecunoscute de la filozofi anteriori, după cum se poate vedea din includerea, cuvînt cu cuvînt, a unor extrase din *Phaidon*. Se acceptă în mod universal (oricît de mult s-ar deosebi părerile în privința detaliilor) că Bywater nu a greșit identificînd în ea porțiuni considerabile din pierdutul *Protreptic* al lui Aristotel. Se poate deci presupune fără nici o dificultate *a priori* că alte părți sînt luate direct dintr-o lucrare necunoscută, de la sfîrșitul secolului al V-lea sau începutul secolului al IV-lea, ceea ce a demonstrat Friedrich Blass în 1899, deși asta nu înseamnă că paragrafele în chestiune alcătuiesc un extras neîntrerupt sau o lucrare întreagă.

S-au făcut multe încercări de atribuire a acestor fragmente unui autor cunoscut, însă nici una nu a primit o încuviințare unanimă. Blass, a cărui

perspicacitate le-a stabilit originea în perioada de *Aufklärung*, se gîndea la sofistul Antiphon, dar a fost dezmințit de descoperirea ulterioară a papirusurilor cu fragmente din *Adevărul* acestuia. Pentru K. Joël, era vorba de Antistene (și este adevărat că Antistene a scris un *Protreptic*, pe care Iamblichos ar fi putut să și-l însușească așa cum a făcut cu al lui Aristotel); Wilamowitz, surprinzător, credea că „nu e imposibil" să fi fost Critias (cu toate că înainte se gîndise la Protagoras); Cataudella considera că lucrarea este o colecție de extrase dintr-un tratat etico-politic al lui Democrit, Nestle îl avea în vedere pe Antiphon din Rhamnus, iar Untersteiner e convins că autorul este Hippias. H. Gomperz înclina de asemenea spre această idee, dar, potrivit lui Untersteiner, nu a mers destul de departe pentru a o demonstra. (De comparat cu Nestle, *VMzuL*, 430: autorul este „în evidentă opoziție față de *nomos*-teoria lui Hippias".) Majoritatea criticilor moderni ar fi de acord, în orice caz, că nu putem spera acum să mai identificăm autorul. Putea foarte bine să fie vreun discipol al lui Protagoras, familiarizat cu învățăturile altor sofiști și cu ale lui Socrate, probabil nefiind el însuși un sofist profesionist. H. Gomperz s-a gîndit la această posibilitate (*S.u.R.* 79), însă pe temeiuri șubrede, iar Nestle (*op. cit.* 424) și-l imagina ca pe un profan educat, asemenea lui Critias. Ceea ce face cu deosebire improbabil să fi fost un sofist este opinia sa nefavorabilă retoricii.[3]

Estimările cu privire la datele lucrărilor din care s-a inspirat Iamblichos variază de la ultimii ani ai Războiului Peloponesiac, epoca „democrației extreme post-pericleene" (Nestle, *op.cit.* 430; Dodds, *Gr. and Irrat.* 197, n. 27, avansează o dată similară), la o perioadă din prima jumătate a secolului al IV-lea. Astfel, Gigante (*Nom. Bas.* 177) consideră că aveau deja o bază socratic-platoniciană. Paul Shorey pare ceva mai precaut, în *TAPA*, 1909, 192, n. 1. El scoate în evidență faptul că, de la Blass încoace, fragmentele au fost „curățate" prin respingerea unor părți luate din Platon și Isocrate, și afirmă că mai detectează ecouri din Platon ici și colo, în ceea ce a mai rămas. Ca atare consideră că ar trebui să restrîngem încă mai mult, cantitativ, cele citate de el din secolul al V-lea în mod direct și să admitem ipoteza potrivit căreia ceea ce rămîne i-a parvenit lui Iamblichos printr-o sursă platoniciană intermediară. Atunci cînd m-am folosit mai înainte de fragmente am încercat să mă limitez eu însumi la problemele care țin fără nici o îndoială de secolele al V-lea și al IV-lea.

Ca bibliografie pe această temă, a se vedea ZN, 1328, n. 2; DK, II, 400 n. (împreună cu *Nachträge* în edițiile ulterioare); Untersteiner, *Sof.* III, 110; Gigante, *Nom. Bas.* 177; și notele la articolul lui A.T. Cole din *HSCP*, 1961.

(b) *Dublul argument*[4]

Această curioasă mică lucrare, scrisă în cea mai mare parte în dialect doric, apare la sfîrșitul manuscriselor lui Sextus Empiricus, fără nici o indicație cu privire la autor sau la titlu. Este evident incompletă, iar scopul principal al autorului nu este limpede. Stephanus a botezat-o *Dialexeis*, însă ulterior a rămas cunoscută ca *Dissoi Logoi*, „Dublul argument" sau „Argumentele gemene", după cuvintele de început, care se repetă mai tîrziu: „Două argumente sînt susținute (sau: Există două puncte de vedere) cu privire la..."[5] Nu are valoare literară sau filozofică, și s-a considerat, cel mai plauzibil, că ar fi fost notițele unui discipol al cărui profesor adoptase metodele lui Protagoras, sau invers, ceva scris de profesor pentru discipolii săi. Așa cum se prezintă, este relevantă pentru tipul de lecții caracteristice celei de-a doua generații de sofiști, și de asemenea oferă o imagine a modului în care a decăzut argumentul cu privire la posibilitatea de a învăța virtutea într-un loc comun scolastic. Din fericire data poate fi stabilită cam în jurul anului 400 î.Cr., datorită unei referiri la victoria spartanilor asupra atenienilor și aliaților acestora ca fiind „foarte recentă".

Protagoras, după cum știm, susținea că există două argumente contrare asupra oricărui subiect și a alcătuit el însuși două cărți de „Antilogii". Astfel, el îi punea pe discipolii săi să reconcilieze punctele de vedere opuse sau să justifice unul împotriva celuilalt, în cadrul unor dezbateri între ei. Prelegerile în chestiune — ori seriile de exemple de manual — par să fie o imitație a acestei metode. Multe dintre capitole încep cu „există două puncte de vedere" cu privire la bine și rău, sau dreptate și nedreptate, cinste și mîrșăvie, adevăr și falsitate: cel care spune că sînt identice și cel care spune că sînt diferite. Scriitorul prezintă argumentele și adoptă el însuși un punct de vedere. Astfel, în capitolul I, „Despre Bine și Rău", concepția relativistă despre acestea este explicată cam așa cum face Protagoras în dialogul lui Platon (*Prot.* 334, pp. 166 și urm. mai sus), cu adăugarea însă a unor argumente absurde. Scriitorul este de partea celor care spun că același lucru este deopotrivă bun și rău, adică bun pentru unii și rău pentru alții, sau, pentru același om, bun în unele circumstanțe și rău în altele. După ce invocă exemplul lui Protagoras despre efectul diferit al mîncărurilor și băuturilor la bolnavi și la sănătoși, el continuă spunînd lucruri precum: o viață imorală și extravagantă poate fi rea pentru omul imoral, însă bună pentru comerț, boala poate fi rea pentru bolnav, însă bună pentru medic, moartea poate fi rea pentru cel care moare, însă bună pentru

ciocli și așa mai departe. Identitatea dintre onorabil și rușinos este întemeiată prin apelul la obiceiurile și părerile diferite ale atenienilor față de spartani și ale grecilor față de barbari, cu exemple luate din Herodot (p. 21 mai sus).

Mica lucrare repetă toate șmecheriile sofistice care-i erau cunoscute lui Platon: un talant este mai greu decît o mină, însă mai ușor decît doi talanți, prin urmare același lucru este deopotrivă greu și ușor; ceea ce este aici nu este în Libia, ca atare același lucru este și nu este deopotrivă și așa mai departe.[6] Titlul celui de-al șaselea capitol este „Cu privire la înțelepciune și virtute, dacă pot fi învățate", și începe astfel: „Există un anumit argument, nici adevărat, nici nou, potrivit căruia înțelepciunea și virtutea nu pot fi nici predate, nici învățate." În continuare enumeră cinci argumente ale apărătorilor acestei concepții și trece la respingerea lor.

1. Dacă oferi ceva altuia, nu mai poți să îl deții tu însuți.

2. Dacă ar fi putut fi predate, ar fi existat profesori recunoscuți care să le predea, așa cum sînt profesorii de muzică. (Argumentul apare în *Menon*.)

3. Înțelepții Greciei și-ar fi predat însușirile celor aproape de ei și celor dragi. (Socrate spune în *Protagoras* 319 că Pericle nu și-a putut învăța propriii săi copii să fie înțelepți asemenea lui, iar în *Menon* 90 că nici un mare om de stat nu a făcut-o.)

4. Unii s-au dus la sofiști și nu au dobîndit nimic bun din asta. (În *Menon* 92, Anytos afirmă că sofiștii le fac mai mult rău decît bine discipolilor pe care-i au.)

5. Mulți au reușit să se distingă fără să fi apelat la sofiști.

Toate acestea alcătuiesc o serie de obiecții banale la profesiunea de sofist. Autorul răspunde apoi fiecăreia în parte.

1. Acest argument, spune el, este „foarte prost" (κάρτα εὐήθη), căci el știe că profesorii de scriere sau de liră își păstrează cunoștințele pe care le împărtășesc.

2. Ca replică la argumentul că nu există profesori de virtute recunoscuți, atunci ce altceva, întreabă el, predau sofiștii, dacă nu înțelepciunea și virtutea? (În *Menon*, Socrate sugerează că sofiștii sînt oamenii potriviți pentru a preda virtutea. Anytos se înfurie la această idee, iar Menon își exprimă admirația față de Gorgias pentru că, spre deosebire de alți sofiști, nu pretinde că ar preda așa ceva.) Iar anaxagoricii și pitagoreicii, continuă el, ce erau? (Probabil vrînd să spună că erau discipoli care învățau înțelepciunea și virtutea de la Anaxagoras și de la Pitagora.)

3. Împotriva celui ce-al treilea argument spune doar că Polyclitos a putut să-și învețe fiul să realizeze statui — împărtășindu-și deci propria

sa *sophia* sau *areté*. (Polyclitos este dat ca exemplu chiar la sfîrșitul discursului lui Protagoras, *Prot.* 328c, cu sugestia că, dacă fiul unui om nu a reușit să-și egaleze tatăl în ce privește virtutea (*areté*) acestuia, nu s-a întîmplat neapărat din cauză că nu a fost învățat.) Mai mult, nu reprezintă o dovadă faptul că cineva nu a reușit să învețe, dar este o dovadă că poate fi învățată dacă numai unul singur, totuși, a reușit.

4. Dacă este adevărat că unii nu au învățat înțelepciunea de la sofiști, este de asemenea adevărat că mulți dintre cei care au fost învățați să citească și să scrie nu au deprins aceste *areté*.

5. Împotriva celui de-al cincilea argument spune că, în cele din urmă, o mare importanță o are înzestrarea naturală (*physis*). Cineva care nu a fost educat de sofiști poate foarte bine să o facă singur, dacă are darul de a prinde lucrurile ușor după ce își însușește cîte ceva de la cei care ne învață să vorbim — adică de la părinți. Unul poate învăța de la tatăl său, altul de la mamă, unul mai mult, altul mai puțin. Dacă cineva crede că noi nu învățăm limba, ci avem cunoașterea ei la naștere, să se gîndească la ce se va întîmpla dacă un nou-născut este trimis direct în Persia și educat acolo: va vorbi persană, nu greacă. Oamenii învață să vorbească fără să știe care le sînt profesorii.

În același fel introduce Protagoras, în *Prot.* 327, noțiunea de înclinație naturală (εὐφυία, cf. εὐφυής în *Diss. Log.*), sugerînd că unii au un talent mai mare pentru virtute, așa cum alții au pentru flaut, și continuînd apoi cu prezentarea analogiei cu limba, pe care o învățăm fără să știm care ne sînt profesorii. Educația unui copil în ceea ce privește virtutea începe de la naștere, cu părinții și doica sa, și continuă la școală, iar mai tîrziu în viață, fiind făcută chiar de cetate, prin intermediul legilor sale (325c și urm.). Sofiștii nu pretind că ar fi singurii profesori de virtute, ci numai că duc această educație mai departe decît alții.

Deoarece putem presupune că acest document a fost scris înainte de dialogul *Protagoras* al lui Platon, el este o dovadă că obiecțiile la teza potrivit căreia virtutea poate fi învățată — obiecții pe care le ridică și Socrate în acel dialog, pentru a-l trage de limbă pe Protagoras — se întemeiază pe teme bine cunoscute din controverse anterioare, deja obișnuite. Dacă prezentăm punctele comune pe care le au contraargumentele autorului și cele ale lui Protagoras din dialogul platonician, aceasta reprezintă un sprijin al ideii foarte probabile că lungul discurs pe care Platon i-l atribuie lui Protagoras reproduce substanțial chiar concepțiile sofistului.[7]

Capitolul al șaptelea susține că folosirea tragerii la sorți mai degrabă decît alegerea, pentru numirea oficialilor, nu este nici eficientă, nici cu

adevărat democratică, iar capitolul al optulea este o încercare de a susține că un bun vorbitor știe totul despre toate.[8] Secțiunea finală, incompletă, se ocupă de importanța bunei memorii. Argumentul potrivit căruia nu s-ar cuveni ca magistrații să fie desemnați prin tragere la sorți, deoarece cunoștințele de specialitate sînt necesare pentru a guverna așa cum sînt necesare pentru orice altă ocupație, este cel folosit de Socrate. Totuși ceea ce îi urmează, anume că tragerea la sorți e nedemocratică pentru că lasă norocului numirea în funcție a cuiva care poate fi prieten al democrației sau poate fi oligarh, nu lasă impresia că i-ar aparține lui Socrate, care avea serioase îndoieli cu privire la înțelepciunea guvernării democratice. Ideea se repetă la Isocrate.[9]

Note

Prefață

1. Peter Gay, *The Enlightenment: an Interpretation*, Londra, 1967, p. xii.
2. H.G. Graham, „The Classics in the Soviet Union", *Class. World*, LIV (1960–1961), 107.

I. Introducere

1. Lesky, 341. Evident că există multe puncte de vedere asemănătoare. Putem lua, la întîmplare, un german (W. Schmid, *Gesch.* 1.3.1, 216): „Problemele și controversele din acea epocă nu și-au pierdut nimic din actualitate"; sau un italian (Gigante, *Nom. Bas.* 15): „Întemeierea teoretică a doctrinei generale a dreptului în secolul al XX-lea recapitulează speculațiile sofisticii grecești din secolul al V-lea î.Cr." Efectul ei asupra iluminismului secolului al XVIII-lea este strălucit prezentat de Ernst Cassirer în *Philosophy of the Enlightenment*, mai ales capitolul 6, în care își întemeiază afirmația că (p. 285) „după mai mult de două mii de ani, secolul al XVIII-lea stabilește un contact direct cu gîndirea antichității... Cele două teze fundamentale reprezentate în *Republica* lui Platon de Socrate și Thrasymachos se opun încă o dată una alteia." Nici astăzi nu au încetat să se opună.
2. Filmer considera că „e o vină greu de iertat pentru un creștin" să creadă în comunitatea de bunuri și în egalitatea persoanelor (Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics*, 92). Pentru Pusey simpla recunoaștere a rangului și a demnității era încă o „treabă a providenței divine" (*Report of the Royal Commission of the Universities*, 1852, asupra purtării de către nobili a unor robe distinctive). Într-o recenzie la *Jane Eyre* în *Quarterly Review*, 84 (decembrie 1848), 173–174, domnișoara M.A. Stodart spune că: „În linii mari, autobiografia lui Jane Eyre este cu precădere anticreștină. De-a lungul ei se face auzit un murmur împotriva confortului celor bogați și împotriva privațiunilor de care suferă cei săraci, care, în măsura în care e vorba de fiecare, este un murmur împotriva hotărîrii lui Dumnezeu."
3. E. Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment*, 240.
4. De exemplu, de către Alkmaion, Xenofan și Heraclit. Vezi vol. 1, 344, 398.

5. Fr. 117 și A 112. Vezi vol. II, 461.
6. *De Augm. Sc.*, cartea a treia, capitolul 4. Am tradus din latină, din vol. I al ediției lui Ellis și Spedding, p. 569. Traducerea lor se găsește în vol. IV, p. 363.
7. „German Influence on Modern French Thought", *The Listener*, 13 ian. 1955.
8. Aici ar trebui spuse două lucruri. (1) Va fi necesar, într-o fază ulterioară, să determinăm mai exact cine erau sofiștii și care este semnificația termenului. În acest loc îmi voi lua libertatea să-l folosesc într-un sens larg, care să desemneze anumite curente de gîndire pe care cei numiți sofiști le reprezentau cu siguranță, chiar dacă nu exclusiv. (2) Se obișnuiește ca, în legătură cu asta, Platon și Socrate să fie asociați, pentru că, în dialogurile sale, Platon își trimite majoritatea criticilor la adresa sofiștilor prin intermediul lui Socrate. Poziția lui Socrate este totuși mai complexă, ca atare este preferabil să vorbim, momentan, doar despre Platon ca polul opus față de gîndirea sofiștilor.
9. Pentru o critică interesantă a cărții lui Havelock, vezi L. Strauss, „The Liberalism of Classical Political Philosophy", în *J. of Metaph.*, 1959. Cu deosebire aș face trimitere la paragraful final, în care vorbește despre „pericolul care este determinat de inspirația învățăturii din ceea ce se numește filozofie" și despre pretinsa toleranță care „se transformă în ură evidentă din partea celor care afirmau cel mai limpede și cel mai convingător că există principii neschimbătoare în natura omului și a lucrurilor".
10. Cel mai complet și influent atac la adresa lui Platon și, respectiv, elogiu al empiriștilor este al lui Karl Popper, în *The Open Society and its Enemies*, 1945, ed. a V-a — 1966. În forma sa modernă, critica începe cu *The Platonic Legend* a lui W. Fite (1934) și s-a dezvoltat într-o literatură impresionantă, din care următoarele reprezintă o selecție: R.H.S. Crossman, *Plato Today* (1937, 1959 — a II-a ediție); A. Winspear și T. Silverberg, *Who Was Socrates?* (1939, scrisă de pe o poziție marxistă); O. Neurath și J.A. Lauwerys, *Plato's Republic and German Education*, și controversa care i-a urmat (incluzînd contribuțiile lui G.C. Field și C.E.M. Joad), în *Journal of Education* pe 1945; E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (1957); *Plato, Totalitarian or Democrat?*, eseuri editate de T. L. Thorson (1963); *Plato, Popper and Politics*, ed. Bambrough (1967). Cea mai bună și completă apărare a lui Platon împotriva criticilor săi este *In Defence of Plato*, de Levinson, cu o bibliografie la zi (pînă în 1953). Pentru abordarea psihanalitică a lui H. Kelsen, vezi Levinson, pp. 100 și urm.
11. Grote, *History* (1888, ed. a șasea), VII, 52, și IV, 106. Prima ediție a acestei lucrări a fost aproape contemporană cu a lui Zeller.
12. Vezi cele două articole ale lui Sidgwick în *J. Phil.* 1872 și 1873.
13. Jowett, *Dialogues of Plato*, ed. a 4-a, 1953, III, 325 și urm.
14. Grant, *The Ethics of Aristotle*, ed. a 4-a, 1885, I, 104–155.

15. Grote și Jowett sînt cunoscuți, iar Grant a ocupat timp de opt ani posturi în domeniul educației, în India. Prezentarea pe care o face Havelock metodelor sofiștilor, ca fiind în esență procedee democratice, este anticipată de Grote, mai ales în VII, 39, n. 2 (la p. 40, col. 2).

II. Temele arzătoare ale zilei

1. Vezi vol. II, 135.
2. Pare aproape inutil să repetăm truismul potrivit căruia raționalismul oricărei așa-numite epoci de iluminism nu este nicidecum universal. Respingerea acțiunii divine se limitează doar la o parte dintre cei cu educație și dintre intelectuali. Atunci cînd, în timpul vieții lui Platon (373 î.Cr.), orașul aheean Helike a fost nimicit de un cutremur și de fluxul marin care a urmat, părerile încă erau împărțite între cei „aplecați spre religie" (între care și Heraklides din Pont), care atribuiau dezastrul mîniei lui Poseidon, și raționaliști, care-l explicau doar prin cauze naturale. Vezi Strabon, 8.7.2. și Diodoros 15.48 (Heracl. Pont. fr. 46 Wehrli). Tucidide povestește cum, în timpul ciumei de la Atena, mulți cereau ajutor prin ritualuri religioase (2.47.4), el însă considerînd fenomenul de origine pur naturală.
3. Gorg. *El.* 13 (DK, II, 292). Vezi p. 47 mai sus.
4. Este remarcabil cît de stăruitor reapar aceste fenomene ca răspunzătoare de punerea la îndoială a codului moral. H.L.A. Hart (*Law, Liberty and Morality*, 68) menționează drept cauză a dezacordurilor și șovăielilor în privința problemelor moralității sexuale „în zilele noastre" chiar discutarea lor liberă „în lumina descoperirilor din antropologie și psihologie". Excepționala libertate a discuțiilor tolerată acum trebuie să aibă alte rădăcini, pentru că Herodot, ca și Europa secolului al XVII-lea, ca să nu mai vorbim de victorieni, cunoștea destulă antropologie și psihologie pentru a pune în evidență relativitatea codurilor morale.
5. Hdt. 3.38. Întîmplător, nu e un argument prea bun în favoarea relativismului moral, de vreme ce arată că ambele părți sînt de acord asupra principiului moral fundamental că părinții trebuie cinstiți după moarte la fel ca în viață: dezacordul privește doar mijloacele prin care se realizează aceasta. Tucidide menționează (2.97.3–4) un obicei al odrisienilor, în Tracia, care era exact opusul unui obicei observat în Persia.
6. După cum vom vedea (p. 100 mai sus), Socrate nu era de acord că legea este mai puțin universală și divină pentru că unii o încalcă: incestul, de exemplu, aduce o pedeapsă inevitabilă, căci efectul lui este degenerescența.
7. Vezi vol. I, 29 și urm., unde menționarea secolului al VIII-lea trebuie corectată. R.M. Cook, în *JHS*, 1937, 227 și urm., conchide că Naucratis a fost întemeiată cam în 615–610.
8. Pentru detalii, vezi cartea mea *Greeks and their Gods*, 184–189.
9. În *Hermes*, 22, Diels observă unele semne potrivit cărora „iluminismul" sofiștilor a avut predecesori încă din sec. al VI-lea, mai ales printre logografi ca Hekataios din Milet. Vezi despre aceasta Dümmler, *Akad.* 250.

10. Tucid. 3.36 și urm. (Despre discursurile ținute cu această ocazie, vezi p. 86 mai sus.) Dimensiunile statelor moderne ar face imposibilă o democrație absolută, ca opusă celei reprezentative, chiar dacă ar fi de dorit, și probabil că singurele locuri în care poate fi astăzi observată sînt universitățile Oxford și Cambridge, unde sînt cunoscute exemple asemănătoare de oscilații.
11. La cealaltă extremă, Bignone (*Studi*, 32) îi pune în opoziție pe oratori, „care trăiau în mijlocul asprelor realități ale politicii", cu sofiștii, care duceau „viața izolată și ferită a educatorilor plătiți ai publicului". Îmi închipui că aceasta a fost prima și ultima dată cînd viața sofiștilor a fost descrisă ca *ombratile e appartata*!
12. *Rep.* 493a. Întregul fragment 492a–493d este relevant.
13. Rousseau, *Social Contract*, 2.14 (trad. Hopkins), Locke, *Second Treatise on Civil Government*, 2.136. (Ambele fragmente se găsesc mai ușor în volumul *Social Contract* din World's Classics, ed. Barker, 313 și 115.)
14. Dovezile nu sînt absolut convingătoare pentru ca teoria celor două stadii să-i fie atribuită lui Prodicos. Vezi pp. 190 și urm. mai sus.

III. Ce este sofistul

(1) CUVÎNTUL „SOFIST"

1. În cele ce urmează, alături de sursele primare, mi-au fost de folos următoarele lucrări, la care cititorul trebuie să recurgă pentru mai multe informații și opinii: Grote, *History*, VII, 32 și urm.; Grant, *Ethics*, I, 106 și urm.; ZN, 1335, n. 1; Jowett, *Dialogues of Plato*, III, 326 și urm.; Kerferd, în *CR*, 1950, 8–10; Morrison, în *Durham U.J.* 1949, 55–63.
2. *Il.* 15.412; Pind. *Pyth* 5.115; Esch. *Rugătoarele* 770 și *Sept.* 382; Sofocle *O.T.* 484; Eur. fr. 372 și *I.T.* 1238, Sofocle *Ph.* 439; Aristof. *Broaștele* 761 și urm.
3. Trimiteri pentru acest paragraf: Pind. *Ol.* 2.86; Esch. fr. 390; Sof. *Ph.* 1246 (și conform folosirii lui σόφισμα și σοφίζεσθαι la 14 și 17); Eur. *Bacch.* 395; pentru σοφίζεσθαι, Hes. *Op.* 649; Theognis 19; Eur. *Bacch.* 200. De asemenea Theognis, Cf, Solon 1.52, unde σοφία este folosit despre poezie. Cînd Pericle găsește că întrebările tînărului Alcibiade devin supărătoare, încheie discuția spunînd că „la vîrsta ta și noi τοιαῦτα ἐσοφιζόμεθά" (Xen. *Mem.* 1.2.46). B. Gladigow a adunat exemple (în *Hermes*, 1967) pentru sensul jignitor al lui σοφός din Euripide.
4. În *CR*, 1950, 8, Kerferd dă o listă, cu trimiteri, a celor dintîi utilizări ale termenului.
5. Hdt. 4.95.2, 1.29.1, de asemenea 2.49.1; Aristotel fr. 5, Rose, Ross p. 79; Isocr. *Antid.* 235, 312. Pentru cum folosește cuvîntul Isocrate, vezi și Grant, *Ethics*, I, 111–113.
6. În Hdt. 1.29.1, 2.49.1 și 4.95.2, traducătorul din seria Penguin, dl. de Selincourt, redă cuvîntul de fiecare dată prin „profesor", care, pe lîngă faptul că sună foarte firesc în contextul englezesc, este probabil atît cît poate fi de exact un echivalent englezesc.

7. Morrison, în *Durham U.J.* 1949, 59. Articolul său cuprinde multe dovezi că sofiștii erau (cum susține de asemenea Jaeger, în *Paideia* 1, 293) moștenitorii tradiției educaționale a poeților. Fără să însemne că aceasta a fost singura lor moștenire. Nestle era mai exact cînd îi numea de asemenea moștenitori ai filozofilor ionieni (*VMzuL*, 252). Vezi și Morrison, *loc. cit.* 56.
8. Aristofan, *Broaștele* 1053–1055, 1009.
9. Pind. *Isth.* 5.28; Esch. fr. 314; Eur. *Rhes.* 924.
10. Schmid, *Gesch. gr. Lit.* 1.3.1, 14.
11. Că Eschine a făcut asta este considerat în general ca fapt real (de exemplu, de către Zeller, ZN, 1335, n. 1). Ceea ce ar fi o bună dovadă, din chiar acea vreme, pentru desemnarea respectivă, însă fragmentul cu pricina nu oferă nici o altă garanție decît că Athenaios a folosit termenul pentru cei doi. Fragmentul este următorul (Ath. 5.200b, Esch. fr. 34 Dittmar): ὁ δὲ Καλλίας αὐτοῦ (adică dialogul *Callias* al lui Eschine) περιέχει τὴν τοῦ Καλλίου... Προδίκου καὶ Ἀναξαγόρου τῶν σοφιστῶν διαμώκησιν. Anaxagoras a fost numit *sophistes* și de către Diodorus (12.39, DK, 59 A 17). Despre cartea lui Anaxagoras, vezi vol. II, 269.
12. Platon, *Banchetul* 208c. Aceeași expresie, τέλεος σοφιστής, este folosită în glumă despre Hades în *Cratylos*, 403e, cu referire la puterea sa de convingere.
13. Esch. *P.V.* 39; Sof. *El.* 770, Esch. fr. 373 și *P.V.* 59. Expresia δεινὸς λέγειν este frecventă. În uzul comun seamănă cu a lui „cumplit" sau „teribil" și este amuzant ilustrată în *Protagoras* 341a-b, unde Socrate spune cum îi reproșează puristul Prodicos că folosește *deinos* ca un termen de laudă, numindu-l „*deinos* și *sophos*", „teribil de deștept", pe Protagoras. *Deinos*, zice Prodicos, se aplică propriu-zis la nenorociri ca boala, războiul, sărăcia.
14. *P.V.* 944, 62. Prometeu n-ar fi respins titulatura. El se mîndrește cu a sa σοφίσματα, dar se plînge că nu are σόφισμα care să-l scoată din situația grea în care se află. Munca este pentru el sinonimă cu μηχάνημα, τέχνη și πόρος.
15. Grote, *History*, VII, 35 și 37. Nu vom fi de acord nici cu afirmația lui Popper (*O.S.* 263, n. 52) că Platon este „omul care, datorită criticilor sale la adresa « sofiștilor », *a creat* conotația negativă asociată cuvîntului" (sublinierea mea). Havelock are o opinie mai corectă (*Lib. Temper*, 158): „Dramaturgii scriseseră deja despre prejudecățile împotriva intelectualilor, dacă nu chiar le-au creat, iar atunci cînd Platon folosește cuvîntul *sophistes*, acesta își pierduse demnitatea. El nu poate uita, probabil, comediile burlești citite sau văzute în tinerețe."
16. *In Timarch.* 173. În același discurs, Eschine îl numește sofist pe Demostene. Cu toate că trecerea secolelor îi face îndoielnică relevanța pentru discuția de față, este interesant că Lucian a putut să-i spună lui Cristos „sofistul crucificat" (*Peregrinus* 13).

(2) SOFIȘTII

1. Același lucru l-a spus Plutarh (*Pericle* 4) despre Damon, un sofist care i-a fost discipol al lui Prodicos și prieten lui Socrate (Platon, *Lahes* 197d). „Era cunoscut îndeosebi ca o autoritate în muzică, dar, spune Plutarh, cu toate că era unul dintre sofiștii de frunte și, de fapt, mentor al lui Pericle în politică, se folosea de reputația sa muzicală ca paravan pentru caracterul său δεινότης. Ceea ce nu i-a ajutat, fiind totuși ostracizat. Legătura sa cu Pericle este confirmată de Platon (*Alc. I* 118c) și de Isocrate (*Antid.* 235), iar ostracizarea sa (deja pomenită de Aristotel în *Ath. Pol.* 27.4) de descoperirea unui ostracon care-i poartă numele (DK, I, 382 n.). În *Republica* (400b, 424c) arată limpede că interesul său pentru tonalitățile muzicale era strîns legat de problemele mai vaste ale eticii lor și ale efectelor sociale pe care le aveau. El merge pînă acolo încît spune că în concepția lui Damon „tonalitățile muzicii nu sînt niciodată tulburate fără ca înțelegerile politice și sociale cele mai importante să nu fie și ele dezorganizate" (traducerea lui Shorey). Probabil că ar fi ocupat un loc important în istoria curentului sofistic dacă am fi știut mai multe despre el, însă așa nu poate apărea decît într-o notă de subsol la aceasta. Textele se găsesc în DK, I, nr. 37, iar printre studiile moderne se numără „The Importance of the Damonian Theory in Plato's Thought" al lui W.D. Anderson (*TAPA*, 1955; vezi de asemenea lucrarea sa *Ethos and Education in Greek Music* și recenzia lui Borthwick la ea, în *CR*, 1958); cap. 6 din *Plut. de la musique* a lui F. Lasserre; J.S. Morrison în *CQ*, 1958, 204–206; H. John, „Das musikerziehende Wirken Pythagoras' und Damons" (*Das Altertum*, 1962).
2. Vezi mai multe despre Mnesiphilos la Morrison, *Durham U.J.* 1949, 59, și Kerferd, *CR*, 1950, 9.
3. E.L. Harrison, în *Phoenix*, 1964, 191, n. 44, a adunat treizeci și una de referiri la cîștigurile sofiștilor în lucrările lui Platon. Ceea ce se știe despre activitatea fiecăruia în parte e prezentat în secțiunea care le este dedicată (pp. 209 și urm.).
4. Avea optzeci și doi de ani cînd a scris *Antidosis*; vezi §9. Pentru poziția protagoreană a lui Isocrate, vezi comparația făcută de Morrison între *philosophia* platonică și cea isocratică, în CQ, 1958, 216–218.
5. *Antid.* 155. Dodds (*Gorg.* 7), în argumentarea potrivit căreia Gorgias nu a fost sofist, încearcă să interpreteze mai adînc acest fragment, ca și Platon, *Hipp. Mai.* 282b 5, și Isocrate, *Antid.* 268.
6. *Soph. El.* 165a21; cf. 183b36 și urm. (unde μισθαρνούντων amintește de μισθαρνοῦντες ἰδιῶται la Platon, *Rep.* 493a) și *EN* 1164a30.
7. *Prot.* 315a. Pentru sofistică drept τέχνη cf. de ex. τὴν σοφιστικὴν τέχνην, 316d, și Protagoras la patruzeci de ani: ἐν τῇ τέχνῃ, *Menon* 91e.
8. În cazul în care *Cynegetica* îi aparține lui Xenofon, lucru despre care unii au îndoieli. Vezi Lesky, *Hist. Gr. Lit.* 621. Alții au evidențiat că fragmentul este influențat de dialogul *Sofistul* al lui Platon (Grant, *Ethics* 1, 111) și au accentuat ideea că ambele au fost scrise după ce sofiștii din strălucitoarea

primă generație muriseră. Se poate presupune că același este cazul și pentru *Protagoras* și *Menon*, cu toate că Protagoras, Gorgias, Hippias și Prodicos rămîn pentru Platon sofiștii reprezentativi.

9. Ceea ce nu înseamnă neapărat aristocrați sau oligarhi contra democrați. Anytos era unul dintre democrații de frunte. Diviziunea dintre democrați și antidemocrați o taie de-a curmezișul pe aceea dintre plebei și cei de spiță aleasă. Pericle, care a dus la îndeplinire revoluția democratică, era un Alkmaionid, ca și Cleistenes, cel care a început-o. Dr. Ehrenberg îl numește „democratul aristocrat". Conform remarcilor sale de la p. 65 din *Soc. and Civ. in Gr. and Rome* : „Vechea educație aristocratică pierduse contactul cu realitățile vieții contemporane, însă statul democratic era în mare măsură guvernat de aceeași clasă conducătoare." Cf. de asemenea M.A. Levi, *Pol. Power in the Anc. World*, 65, 90.
10. Vezi de exemplu Isocr., *Antid.* 166; Ar., *Retorica* 1405b24 (poeții); Platon, *Prot.* 311c, *Menon* 91d (sculptorii); *Prot.*, 311b și Hdt. 3.131.2 (medicii). Mai multe referiri se găsesc la Nestle, *VMzuL*, 259, n. 36. Platon spune că filozoful Zenon pretindea impresionanta sumă de 100 de mine pentru un curs (*Alc. I* 119a), cu toate că, atunci cînd surse ulterioare au spus același lucru despre Protagoras (ca și despre Gorgias, Diod. 12.53.2), Zeller respinge ideea ca fiind foarte exagerată (ZN, 1299, n. 2). Totuși Zenon nu pare să fi împărtășit numele sau faima urîtă a sofiștilor.
11. În mod asemănător în *Norii* (*v.* 432), unde este caricaturizat, printre altele, ca sofist profesionist (cf. 98 ἀργύριον ἤν τις διδῷ), Socrate îl asigură pe Strepsiades că prin instrucția sa ἐν τῷ δήμῳ γνώμας οὐδεὶς νικήσει πλείονας ἢ σύ. În *Gorgias* 520e, Socrate sugerează un motiv pentru care învățarea unor astfel de lucruri este în general privită cu dezaprobare.
12. Pp. 216 și urm. mai sus. ἀρετῆς διδάσκαλοι este modul obișnuit în care se referă Platon la sofiști (Dodds, *Gorgias*, 366). Pentru Gorgias, vezi *Menon* 95c, *Gorg.* 456c-e, mai ales οὐ γὰρ ἔστιν περὶ ὅτου οὐκ ἂν πιθανώτερον εἴποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὁστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει. Gorgias chiar recunoaște că discipolii săi vor învăța de la el principiile binelui și răului, „dacă nu se întîmplă să le știe deja" (460a), dar subliniază în același timp că profesorul nu este răspunzător pentru modul în care sînt folosite învățăturile sale. Pentru corectitudinea includerii lui Gorgias printre sofiști, vezi E.L. Harrison în *Phoenix*, 1964 (împotriva lui Reader și Dodds).
13. Eu nu înțeleg cum poate cineva să citească strălucitul și simpaticul discurs al lui Protagoras din *Protagoras*, de la 323c la 328c, și încă să afirme că Platon încerca să-i reprezinte pe cei mai buni dintre sofiști astfel încît să le ponegrească memoria.
14. Platon, *Hipp. Mai.* 282b, Diod. 12.53.1–2. Tucidide vorbește de asemenea despre misiunea diplomatică leontiniană (3.86.3), dar fără să-l menționeze pe Gorgias.
15. Observația despre statutul de străin al sofiștilor este făcută de Joël, *Gesch.* 646, care remarcă, adaptînd o bine cunoscută istorisire a lui Platon, că dacă

Temistocle ar fi fost seriphian, ar fi devenit un sofist! În *Rep.* 493a sofiștii sînt μισθαρνοῦντες ἰδιῶται, care este de asemenea o descriere corectă.

16. Cele două metode sînt pomenite împreună în legătură cu Prodicos, în *Hipp. Mai.* 282c: πιδείξεις ποιούμενος καὶ τοῖς νέοις συνών.
17. Cu toate că sursa este de o încredere îndoielnică în privința faptului real, autorul știa probabil că astfel de evenimente aveau loc.
18. Mulți cred că cele 50 de drahme trebuie să fi fost pentru un curs, deși expresia este πεντηκοντάδραχμος ἐπίδειξις (*Crat.* 384b). Cf. Ar., *Ret.* 1415b15. Judecînd după ceea ce știm despre standardele sofiștilor, 50 de drahme ar fi reprezentat mai degrabă puțin pentru un curs întreg. Euenos (p. 43 mai sus) încasa 5 mine, iar Isocrate menționează cam în anul 390 suma de 3–4 mine ca prețul pentru care sofiștii erau gata să-și împărtășească secretele.
19. Vezi Philost. *V.S.* 1.9.5. (DK, 82 A I) și Gorgias fr. 5a–9.
20. Empedocle la Olimpia D.L. 8.66; poemele sale sînt recitate acolo de un rapsod, *ibid.* 63; Xenofan αὐτὸς ἐρραψώδει τὰ ἑαυτοῦ, *idem* 9.18. Pentru îmbrăcămintea poeților, vezi Morrison, *Durham U.J.* 1949, 58. n. 21.
21. Isocrate comentează faptul că fondatorii marilor festivaluri au instituit doar întreceri atletice și laudă Atena pentru că e o cetate unde pot fi văzute „nu doar întreceri de viteză și putere, dar și la vorbă, la spirit și la alte însușiri, pentru care sînt acordate premii de mare valoare" (*Paneg.* 1 și urm., 45). Isocrate a scris acest discurs la 92 de ani, cam la șase ani după moartea lui Platon, dar vezi și critica lui Cleon la adresa atenienilor, din Tucidide (3.38.4, ἀγωνοθετοῦντες... θεαται τῶν λόγων).
22. Plutarh, *Mal. Hdt.* 826, spune că Herodot își citea lucrările pentru atenieni. *Tucid* 1.21.1 și 22.4 compară efectul *ascultării* lucrărilor logografilor cu ascultarea lucrărilor sale. (Nestle, *VMzuL*, 260 și n. 41.)
23. Gorgias, fr. 8 DK. DK traduc ca și cum ὁ γάρ τοι λόγος καθάπερ τὸ κήρυγμα ar fi doar τὸ γὰρ κήρυγμα. Nu știu dacă aceasta se datorează neatenției sau dacă au intenționat să-i atribuie menționarea cuvîntului λόγος lui Clement (nu există o notă explicativă la fragmentul respectiv), însă echilibrul complicat al propozițiilor arată că Clement oferă un extras cuvînt cu cuvînt din retor, și nu văd nici un motiv să presupun că comparația este un adaos personal.
24. Cu ἀγώνισμα și ἁμίλλας în aceste versuri, vezi și D.L. 9.52, din Protagoras: καὶ πρῶτος... λόγων ἀγῶνας ἐποιήσατο, și Platon, *Prot.* 335a, unde Protagoras spune πολλοῖς ἤδη εἰς ἀγῶνα λόγων ἀφικόμην ἀνθρώποις.
25. Gorgias A I (Filostr. 1.9.5), și fragmentul 5b. Platon, *Menon* 70b, *Hipp. Mai.* 283b.
26. De exemplu T. Gomperz, *Gr. Th.* I, 415: „Este nejustificat, dacă nu absurd, să vorbim despre un spirit sofistic, o moralitate sofistică, un scepticism sofistic și așa mai departe." (Chiar și simplul fapt că erau profesori de meserie poate avea o semnificație: cel puțin unii ar fi pregătiți să afirme că există acel ceva numit profesorat sau pedanterie.) Pentru un punct de vedere asemănător, vezi H. Gomperz, *Soph. u. Rh.* 39.

27. Vezi materialele adunate de E.L. Harrison, *Phoenix*, 1964, 190 și urm., notele 41 și 42. Riposta lui Schmid (*Gesch. gr. Lit.* 1.3.1, 56) că retorica nu le era cunoscută primilor sofiști și a fost introdusă de Gorgias în ultima treime a secolului nu se bazează pe dovezi.
28. În privința acelor *technai* scrise, vezi Platon, *Phaidr.* 271c, οἱ νῦν γράφοντες... τέχνας λόγων și 266d. Isocrate, *In Soph.* 19, vorbește despre „cei dintr-o generație de dinainte" care au scris τὰς καλουμένας τέχνας. ὀρθοέπεια lui Protagoras este menționată în același context de Platon (267c; vezi p. 205, n. 2, mai jos), iar lista lucrărilor sale din D.L. cuprinde τέχνη ἐριστικῶν. Potrivit lui Platon (*Sofistul* 232d), el a publicat seturi de argumente care să-i permită unui om să înfrunte experți în diverse arte și meșteșuguri. A scris de asemenea despre gramatică. Pentru Gorgias, vezi Platon, *Phaidr.* 261b-c. El τέχνας ῥητορικὰς πρῶτος ἐξεῦρε, Diod. 12.53.2 (DK, A 4). D.L. 8.59 vorbește despre el ca ὑπερέχοντα ἐν ῥητορικῇ καὶ τέχνην ἀπολελοιπότα, iar Quintil. 3.1.8 (A 14) îl pune între *artium scriptores*. Thrasymachos a scris un τέχνη retoric (Suda, A I), care pare să fi fost cunoscut ca Μεγάλη Τέχνη (B 3). Pentru cîte ceva din ceea ce cuprindea, vezi *Phaidr.* 267c și DK, B 6. Prodicos și Hippias sînt de asemenea menționați de Platon în trecerea în revistă pe care o face pentru βιβλία τὰ περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένα (*Phaidr.* 266d și urm.), ca și experiența lui Hippias în detaliile unui discurs în *Hipp. Min.* 368d. Pasiunea lui Prodicos pentru distincția între sinonimele aparente este adesea pomenită de Platon, de exemplu în *Prot.* 337c, *Eutid.* 277e (περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος), *Lahes* 197d (ὀνόματα διαιρεῖν). Mai multe despre aceasta la pp. 179 și urm., mai sus.
29. Cf. E.L. Harrison, în *Phoenix*, 1964, 188. Bluck a scos în evidență (în *Menon* 73d) că despre *areté* Gorgias spune acolo că e „capacitatea de a-i conduce pe oameni", adică exact ceea ce afirmă chiar Gorgias, în *Gorgias* 452d, că împărtășește prin arta persuasiunii. Vezi de asemenea p. 297, n. 16, mai jos.
30. Vezi *Phaidr.* 267a. Unele fragmente din elegiile sale s-au păstrat și pot fi găsite în Diehl, *Anth. Lyr.* 1.78 și urm. Aristotel îl citează de cîteva ori.
31. Pentru un motiv mai precis cu privire la nemulțumirea lui Protagoras față de matematică, întemeiată pe teoria sa generală despre cunoaștere și realitate, vezi vol. II, 485.
32. Platon, *Prot.* 318d-e, *Hipp. Min.* 368b-d; Filostr., *V.S.* 1.11.1 (DK, 86 A 2).
33. După cum observă Schmid (*Gesch.* 1.3.1, 36, n. 3), după procesul lui Anaxagoras, μετεωρολόγος a devenit un termen de defăimare încetățenit. Se poate compara de asemenea cu *Apologia* lui Platon, 26d, și cu *Phaidr.* 270a pentru Anaxagoras ca înalt preot al μετεωρολογία.
34. Protag. fr. 2. Sursa este Porfir, care pomenește că s-a întîlnit „din întîmplare" cu această carte. Unii au încercat să o identifice cu alte lucrări cunoscute ale lui Protagoras. Bernays (*Ges. Abh.* 1, 121), urmat de T. Gomperz, Nestle și alții, a spus că era doar un alt titlu pentru Καταβάλλοντες sau Ἀλήθεια.

Pe de altă parte, pentru Untersteiner (*Sophs.* II), această afirmație nu e corectă, cartea aparținînd celei de-a doua părți a lucrării Ἀντιλογίαι, în vreme ce von Fritz (*RE*, xl. Halbb. 919) crede că ar fi putut să fie o lucrare independentă. Titlul nu e cuprins în lista lui D. L. a lucrărilor lui Protagoras, listă care oricum este incompletă.

35. Este dovedit în ceea ce-i privește pe Protagoras, Gorgias, Hippias și Antiphon, și se poate spune cu încredere și despre Prodicos, care împărtășea concepția lui Protagoras despre obiectivele practice ale educației (Platon, *Rep.* 600c-d). Poate fi urmărită la sofiștii de mai tîrziu, ca Alkidamas și Lykophron, și ar fi dificil de prezentat un contraexemplu net.
36. Burnet (*Th. to P.* 109) deplînge influența pe care această „analogie superficială" a avut-o asupra autorilor germani și afirmă că, dacă se poate face o paralelă, ea este mult mai timpurie, iar apostolul ei este Xenofan, nu Protagoras. Însă Xenofan a fost mai degrabă prima rîndunică, ceea ce nu face încă vara. Epoca sofistică a Iluminismului nu a însemnat doar Protagoras, ci și Prodicos, Gorgias, Hippias, Antiphon, Critias, Euripide și mulți alții. Următoarea remarcă a lui Burnet, că „nu față de religie, ci față de știință au adoptat Protagoras și Gorgias o atitudine negativă", este ciudat să fie făcută despre cel care a afirmat că nu știe dacă există zei sau nu. Ca regulă generală, astfel de avertisment împotriva analogiilor facile este salutar, însă asemănările dintre Iluminism și epoca sofiștilor sînt cu siguranță multe și izbitoare. Legătura dintre *philosophes* și contemporanii lor, cu predecesorii pe care i-au avut în antichitate, deopotrivă cea greacă și cea romană, este dezbătută de Peter Gay în *The Enlightenment*, 1967, 72–126 (capitolul intitulat „The First Enlightenment").
37. Comparația dintre vîrstele gîndirii grecești și cele ale unui om este de asemenea făcută de Cornford în *Before and after Socrates*, 38 și urm. Mai multe despre împărțirea făcută de Grant, la pagina 164 mai jos.
38. La Eschil, pe de altă parte, Paris este cel a cărui mînă este forțată de Persuasiune, „copilul insuportabil al Sorții" (*Ag.* 385). Pindar vorbește despre „biciul Persuasiunii" (*Pyth.* 4. 219).
39. Vezi D.L. 9.51 și Protagoras A 21 și C2 în DK.
40. Pentru astfel de opinii ale lui Protagoras, vezi Platon, *Theait.* 152a, *Eutid.* 286c. Subiectul este rezumat în cap. VIII mai sus.
41. La p. 157 vorbește în aceiași termeni de *ipsissima verba* despre Thrasymachos, Gorgias și Protagoras. (Pentru T. Gomperz, *Gr. Th.* I, 490, „singurul monument literar păstrat al mișcării cunoscute drept sofistică" este tratatul hipocratic *Despre Artă* [a medicinei]!)
42. Cic. *De inv.* 2.2.6. Vezi Jaeger, *Paideia* I, 302, și Untersteiner, *Sophists*, 9. Untersteiner recunoaște, ca un motiv în plus pentru pierdere, cursul diferit luat de filozofiile dominante la generațiile care s-au succedat.
43. După cum face Havelock cu regularitate, de exemplu la paginile 12, 17, 18, 19, 32, 34 (de cinci ori) din *Liberal Temper*.
44. Vezi, totuși, Miss Anscombe în Anscombe și Geach, *Three Philosophers*, 31.

45. 1094b25. Vezi de asemenea 1098a26 și urm. (tîmplarul nu urmărește același unghi drept ca geometrul), 1104a3, 1102a23.
46. Concizia remarcilor de mai sus le lasă deschise acuzației de simplificare exagerată. În măsura în care Aristotel credea în relativitatea binelui, o făcea numai în primele două sensuri enumerate la p. 136 mai sus, și era suficient de socratic pentru a o combina cu o credință într-o unică îndatorire a omului ca atare, care rezultă din natura noastră umană comună și nu ține seama de îndatoririle diferite subordonate indivizilor sau categoriilor de oameni. Această idee și altele legate de ea sînt bine prezentate în articolul lui Lloyd despre analogiile biologice ale lui Aristotel, în *Phronesis*, 1968, în care, în orice caz, este în permanență conștient de influenta figură din fundal, chiar dacă nu e niciodată menționată: Protagoras.

IV. Antiteza *nomos–physis* în morală și politică

I. INTRODUCERE

1. Vezi vol. I, 82, și II, 351–353.
2. Vezi vol. I, 82, vol. II, 351–353 și 353, n. 1.
3. Vezi Pohlenz, în *Philol.* 1948, 137 = *Kl. Schr.* II, 335, și referințele din Ehrenberg, *Rechtsidee*, 114, n. 1.
4. Tucid. 3.82.6. Și chiar Gorgias, care credea în ajustarea retoricii potrivit ocaziei (καιρός), putea vorbi despre eroii de război ca respectînd θειότατον καὶ κοινὸν νόμον (fr. 6).
5. Aristofan, *Norii* 248, jucîndu-se cu cele două sensuri ale cuvîntului. „Baterea monedelor" este cel comun, însă pentru celălalt vezi Esch., *Sept*, 269, Eur., *I.T.*, 1471, Pindar, fr. 203 Bowra (p. 110, mai sus).
6. A fost tratată cel mai deplin de F. Heinimann, în *Nomos und Physis*, 1945, reeditată în 1965. Într-o notă la noua ediție în *L'Ant. Class.* din 1965, E. des Places menționează cîteva lucrări pe această temă care au apărut între timp. Articolul lui Pohlenz cu același titlu, din *Hermes*, 1953, este — declarat — o critică a lucrării lui Heinimann. Articolul său *Nomos* din *Philol.*, 1948, tratează pe scurt etimologia și evoluția semantică a termenului. Despre *nomos* vezi de asemenea Ehrenberg, *Rechtsidee*, 114 și urm.
7. Emped., fr. 95 (vol. II, 156); Democr., fr. 9 (vol. II, 440). Hipocraticul *De victu.* 1.4 (VI, 476 L.) amintește de Empedocle: ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος, unde τούτων se referă la identitatea devenirii și caracterului alterabil cu combinarea și separarea. Cf. de asemenea *Morb. sacr.*, 17 (VI, 392 L.): locul gîndirii și simțirii este creierul; φρένες (lit. „diafragmă", însă folosit în greaca obișnuită cu sensul de minte sau simțire) are un nume care se datorează întîmplării și lui *nomos*, și care nu corespunde realității. În acest sens, perechea νόμῳ-ἐτέῃ sau νόμος-ἐόν (ori ἀλήθεια, cf. Sof., fr. 83.3 N.) se apropie ca sens de expresia obișnuită λόγῳ μὲν... ἔργῳ δέ. În Hdt. 4.39.1 λόγῳ poate înlocui νόμῳ fără să modifice sensul sau expresia. (Cf. 4.8.2.)

8. Dodds, *Gorgias*, 266. Heinimann (*N.u.Ph.*, 78) citează fragmente din Hdt. pentru a arăta că în epocă nu se făcea o distincție clară între cele două sensuri, obicei și lege. Coincidența originară dintre obicei și lege (Pohlenz, *Hermes*, 1953, 426) are o legătură evidentă cu problema „legilor nescrise". Verbul derivativ νομίζειν era la fel de răspîndit, cu toate că sensul de facere a legilor este mai rar, iar cel de credință — de departe cel mai obișnuit. Cele două se întîlnesc laolaltă în Xen., *Rep. Lac.* 2.4: Lycurg ἐνόμιζεν ἑνὶ ἱματίῳ δι' ἔτους προσεθίζεσθαι, νομίζων οὕτως... ἄμεινον ἂν παρεσκευάσθαι. La Hdt. 4.59.2 înseamnă „a face un obicei din": sciții νηοὺς οὐ νομιζουσι ποιεῖν — nu este *nomosul* lor. În același capitol este întîlnit cu sensul de „crede în" (zei) și „crede că" (Gaia este soția lui Zeus). Că în acuzația adusă lui Socrate θεοὺς οὐ νομίζων indică necredință este arătat mai jos, p. 315, n. 5. Sensul de „instaurare", „instituire" apare în Tucidide 2.38, și cf. Arist. *Pol.* 1275b7.
9. Heinimann, *N.u.Ph.*, p. 13 și urm. Mărturiile cu privire la concepțiile lui Archelaos merg aproape sigur înapoi pînă la studiul special al lui Teofrast despre el, menționat de D.L. (5.42). La autorul-medic contextul este neutru din punct de vedere antropologic și etic: el va descrie diferențele dintre rase în măsura în care provin din νόμος sau din φύσις. În ce privește datele, Archelaos trebuie să fi fost mai în vîrstă decît Socrate, iar Hippocrates a fost probabil cu cîțiva ani mai tînăr, în pofida afirmației lui Aulus Gellius, *N.A.* 7.21 (*RE* VIII, 1803, Jones, în Loeb Hippocr. I, xliii). Heinimann datează *De aere* puțin după războiul peloponeziac, Pohlenz (care credea că-i aparține chiar lui Hippocrates) după 428, iar datorită modului în care e introdusă distincția credea că trebuie să fi fost deja familiară. El înclină spre Archelaos ca avînd prioritatea. Vezi articolul său din *Hermes*, 1953, și, pentru Archelaos în general, vol. II, 339, Heinimann 111–114. Era un atenian din epoca lui Pericle, contemporan cu prima generație de sofiști. Interesul combinat pentru originea vieții și pentru cea a societății omenești și a legilor amintește de Protagoras, însă este imposibil să i se atribuie prioritatea unuia dintre ei, în afară de faptul că se poate spune cu oarecare încredere că Protagoras era mai în vîrstă.
10. Această alăturare a fizicului și moralității ca la fel de subiective este făcută în legătură cu Protagoras de Platon, *Theait.* 171e–172a.
11. Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics*, extrase de la pp. 197–199.
12. Cf. *Time Magazine* (22 aprilie 1966): „Valorile tradiționale fac loc « eticii situaționale » — ceea ce înseamnă că nimic nu este în sine bine sau rău, ci trebuie judecat în contextul impulsului de moment."
13. Încîntător pentru că amintește de Private Willis din *Iolanthe*, cu a cărui credință în natură ca arbitru al supunerii față de politica partidului oratorul nu ar fi fost de acord. Citatul este din Lysias, *Apol.* (or. 25), 8 (Untersteiner, *Sof.*, IV, 74).

(2) SUSȚINĂTORII *NOMOSULUI*

1. Probabil în secolul III î.Cr. Vezi Diehl în *RE*, XXXI. Halbb. 345. Autorul tratatului hipocratic *De vet. medicina* (cap. 14; I, 600 L.) spune că, deși

medicina este o artă pur omenească, dezvoltată prin cercetări raționale, inventatorii ei credeau că este bine mai degrabă să-i fie atribuită unui zeu, după cum în mod obișnuit chiar se face (ὡς καὶ νομόίζεται; *Idea of Progress* a lui Edelstein, 54, n. 71, este deschisă pentru îndreptări în acest punct.

2. *Origin of Inequality*, ed. Everyman, 188. Cf. citatului din Grotius despre Ceres Legislatrix la p. 217.
3. Vezi mai ales fragmentele din Moschion, Diodoros (13.26.3) și Isocrate la paginile 82, 83, 84 mai jos. Agricultura implică desigur schimbarea de la un mod de viață nomad la unul așezat, cu toate că acest lucru nu este menționat expres în sursele noastre. Legătura este facilitată de asocierile cuvîntului ἥμερος, însemnînd (*a*) plante cultivate ca opuse celor sălbatice, (*b*) amabil sau civilizat ca opus celui barbar, asocieri pe care nici un cuvînt englezesc (românesc) nu le poate oferi. Cf. mai ales Moschion, fr. 6.23 Nauck καρπὸς ἡμέρου τροφῆς și 29 ἥμερον βίον, și Diod. 13.26.3: atenienii împărtășeau τροφῆς ἡμέρου cu ceilalți greci și le-au adus εἰς ἥμερον καὶ δικαίαν συμβίωσιν.
   Despre relația dintre θεσμός și νόμος, vezi Ehrenberg, *Rechtsidee*, cap. 3, mai ales p. 123.
4. O descriere mai detaliată, împreună cu unele încercări interesante de a îmbina cele două, precum a lui Dikaiarchos, în secolul al IV-lea, pot fi găsite în lucrarea mea *In the Beginnings*, cap. 4 și 5.
5. Vezi traducerile la pp. 68 și urm. mai sus, cu note ce atrag atenția asupra unor cuvinte sau expresii-cheie care se repetă.
6. Pentru un comentariu complet (poate prea complet) la aceste versuri, vezi Edelstein, *Idea of Progress*, cap. 1
7. Un cuvînt care trebuie să fi fost în original, dacă a existat unul, este θηριώδης (p. 270, n. 2, mai jos). Aceasta e împotriva extinderii care are loc în contextul fragmentului 18, care este pur hexametric, însă ar fi putut apărea într-unul dintre poemele sale iambice sau mixte. Trebuie adăugat, totuși, că ideea de progres ca realizare omenească poate fi urmărită pînă la începutul secolului al VI-lea. Vezi O'Brien, *Socr. Paradoxes*, 59, despre povestirile lui Phoroneos și Palamedes.
8. περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, D.L. 9.55. Titlul nu s-ar fi potrivit unei cosmogonii, chiar dacă nu am fi știut că preocuparea principală a lui Protagoras este omenescul. (Lesky îl traduce de asemenea ca referindu-se la om, *HGL*, 345.) Uneori sînt puse în comparație cuvintele lui Democrit din fr. 278: se crede că a avea copii este o necesitate pentru oameni ἀπὸ φύσιος καὶ καταστάσιός τινος ἀρχαίης. Mai la obiect este proclamația lui Moschion (fr. 6.2) că va explica ἀρχὴν βροτείου καὶ κατάστασιν βίου, care pare să fie un ecou din Protagoras. Nestle sugerează, plauzibil (*VMzuL*, 282), că originalul a fost o prelegere publică (ἐπίδειξις), care ar fi inclus chiar și forma mitică, precum „Alegerea lui Herakles" a lui Prodicos, despre care Xenofon spune (*Mem.* 2.1.21) πλείστοις ἐπιδείκνυται. De notat că și

Socratele lui Platon vorbește despre Protagoras ca τοσαῦτα ἐπιδειξάμενος (*Prot.* 328d). Vezi de asemenea p. 251 mai sus.

9. Aceasta este opinia unei mari majorități dintre învățați. Pentru un rezumat al părerilor, vezi Untersteiner, *Sophs.*, 72, n. 24, care este de acord cu ea, și Havelock, *L.T.*, 407–409, care nu este de acord; de asemenea, O'Brien, *Socr. Paradoxes*, 62. Celor favorabili ei li se pot adăuga Hainimann, *N.u.Ph*, 115, Schmid, *Gesch. gr. Lit.*, 1.3.1, 17, n. 10, Versényi, *Socr. Hum.*, 23, și Bignone, *Studi* 22, n. 2; celor împotrivă: Capizzi, *Protagora*, 259. Cf. de asemenea von Fritz, în *RE*, XLV. Halbb. 917.

Opoziția lui Havelock se întemeiază într-o anumită măsură pe întrebarea retorică (*L.T.*, 88): „De ce... s-ar fi deranjat un geniu să promoveze în propriile sale scrieri un sistem deja aflat în circulație și realizat de un reprezentant al unei școli de gîndire în care nu avea încredere?", întrebare care la rîndul ei se sprijină pe convingerea sa generală că „nici un filozof în toate mințile nu se va deranja să relateze cu fidelitate de istoric concepții pe care, principial, nu le poate accepta" (p. 165). Însă ceea ce face filozoful este o „analiză critică". Nu este explicat cum ar putea cineva să critice în mod corect alte concepții fără să se deranjeze întîi să le relateze cu acuratețe. Mai degrabă e posibil să ne gîndim la astfel de filozofi. Cărțile de studii istorice ale unor filozofi individuali apărute în excelenta serie *Pelican* sînt scrise de filozofi activi care cu siguranță n-ar fi subscris la toate punctele de vedere ale celor de care s-au ocupat. Unei întrebări retorice i se poate opune de regulă o alta, în acest caz cea a lui M. Salomon (*Savigny-Stift.* 1911, 136): „Ce interes ar fi avut Platon, care vorbește cu respect despre Protagoras, să-i atribuie concepții ce ar fi deformat și falsificat imaginea noastră despre el?"

Problema a fost dezbătută exhaustiv și nu ne folosește prea mult să o redeschidem. Două argumente folosite împotriva autenticității pot fi respinse imediat: (i) inconsistența internă — pentru că, după cum va arăta examinarea conținutului, nu există nici una de prea mare gravitate; (ii) teza că este o parodie sau o denaturare destinată să-i discrediteze pe sofiști — pentru că o minte deschisă care citește mitul și *logosul* care urmează nu rămîne decît cu un sentiment de profund respect pentru autorul lor.

10. Ceea ce urmează se întemeiază pe analiza mea mai completă din *In the Beginning*, 85 și urm.

11. Protagoras nu nega existența zeilor, ci refuza să discute problema pe temeiul că certitudinea este imposibilă (fr. 4 și Platon, *Theait.* 162d-e). Prietenul său Pericle spunea despre credința noastră în zei că se sprijină pe respectul în care sînt ținuți și pe avantajele pe care le conferă, deopotrivă (Stesimbrotos *ap.* Plut., *Per.*, 8). Protagoras credea probabil că acest argument e absolut insuficient. Vezi Nestle, ed., *Prot.*, pp. 19 și urm. Vezi mai multe la pp. 184 și urm., mai sus. Un limbaj asemănător se găsește la Xenofon, *Mem.* 1.4.13 (oamenii sînt singura specie care venerează zei) și 4.3.14 (sufletul omului τοῦ θείου μετέχει).

12. δημιουργικὴ τέχνη, 322b. Comparația cu ἀρετῆς... δημιουργικῆς de la 322d oferă o demonstrație izbitoare a asociațiilor practice ale lui *areté* și explică modul mai degrabă ilogic în care povestirea pare să trateze îndemînarea tehnică și calitățile morale mai mult ca pe o singură categorie de lucruri. Arta meșteșugarului pretinde *aretai* tehnice, iar omul politic are nevoie de *aretai* politice, care se întîmplă să fie virtuți morale. Cf. 322b ἠδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην. Despre arta guvernării ca τέχνη, în secolul al V-lea, cîteva materiale interesante a adunat O'Brien, în *Socratic Paradoxes*, 67 și urm.
13. De cînd am scris cele de mai sus am descoperit că această afirmație, care le scapă chiar și acum multor învățați, a fost făcută de mult de Kaerst, în *Zeitschr. f. Pol.*, 1909, 513, n. 1: „Der Umstand, dass im Mythos des Protagoras erst durch Hermes die δίκη und αἰδώς an die Menschen verteilt werden, soll natürlich nur die unbedingte Notwendigkeit der Allgemeinheit der Rechts- und Schamgefühle für das Bestehen des Staates veranschaulichen."
14. Reflectat în Eur., *Rugătoarele*, 913–915:

ἡ δ' εὐανδρια
διδακτός, εἴπερ καὶ βρέφος διδάσκεται
λέγειν ἀκούειν θ' ὧν μάθησιν οὐκ ἔχει.

15. La 326d Protagoras le compară cu liniile trase în caietele copiilor cînd sînt învățați să scrie. E.G. Turner, în *BICS*, 12 (1965), 67, are probabil dreptate cînd spune că termenii se referă la linii paralele, nu la schițarea literelor.
16. Ceea ce de regulă nu e pus la îndoială, sau se menționează că fragmentele relevante sînt redate de *dramatis personae*. Concepția potrivit căreia legile sînt făcute de om, pentru a înlocui „dezordinea sălbatică" cu dreptatea, este preludiul unei concepții ateiste despre zei, ca altă invenție omenească, furnizată de prea puțin piosul Sisif. Doar Wilamowitz remarcă (*Glaube* II, 216) că fără îndoială el își primește pedeapsa tradițională în desfășurarea piesei (care s-a pierdut). Însă, cînd toate sînt spuse, motivul a fost probabil acela pe care Aëtius i-l atribuie autorului (care crede că e Euripide), anume că a fost capabil să tăgăduiască responsabilitatea pentru puncte de vedere care sînt cu adevărat ale sale. (Vezi Aët. 1.7.2, DK, 88 B 25: Euripide îl face pe Sisif susținătorul concepțiilor sale din frică față de Areopag.)
17. Fr. 22: τρόπος δὲ χρηστὸς ἀσφαλέστερος νόμου. Același contrast dintre νόμος și τρόπος se găsește în oratia funerară a lui Pericle (Tucid. 2.39.4: μὴ μετὰ νόμων τὸ πλέον ἢ τρόπων ἀνδρείας ἐθέλομεν κινδυνεύειν).
18. O apreciere mai entuziastă a episodului Demaratos se găsește în Gigante, *Nom. Bas.*, 115–117. Și Hipocr. afirmă că grecii luptă mai bine decît asiaticii pentru că nu sînt conduși despotic, în *De aere etc.*, 16 (II, 64 L.), o lucrare provenind probabil de la sfîrșitul secolului al V-lea.
19. *Mem.*, 4.4.12 și urm. Cf. 4.6.6, unde Socrate argumentează că sînt drepți aceia care știu ce este conform legii și acționează ca atare.
20. Acest excelent fragment este citat încă o dată în legătură cu contractul social la pp. 117, 119 mai sus.

21. Despre aceste fragmente și autorii lor, vezi pp. 247 și urm. mai sus.
22. *Pace* Nestle, care spune (*VMzuL*, 425): „Că ἀρετή încă nu are un sens absolut moral este limpede din chiar faptul că toate aceste însușiri pot fi puse fie în serviciul binelui și dreptății, fie în al răului și ticăloșiei." Următoarea sa afirmație o slăbește considerabil pe aceasta, și de fapt nu ἀρετή, ci abilitatea, istețimea și puterea fizică sînt cele care pot fi folosite în aceste scopuri contrare (DK, II, 401.16). Aceste însușiri au fost *deosebite* de ἀρετή de la începutul extrasului (*ibid.* 400.3–4).
23. ὁ πλείστοις ὠφέλιμος ὤν, DK, II, 401.23. Kaerst (*Ztschr. f. Pol.*, 1909, 516, n. 5) compară cu principiul lui Bentham al celui mai mare bine pentru cei mai mulți.
24. Echivalarea virtuții și a binelui cu τὸ ὠφέλιμον, caracterizarea altor „calități" ca banale și capabile să servească unor scopuri rele (DK, II, 401.16–23; cf. Platon, *Menon*, 87e) și imaginea omului bun ca avînd stăpînire de sine (ἐγκρατέστατον), indiferent față de bogăție, putere și chiar viață (cu justificarea că nimeni nu trăiește veșnic) fac dificil de respins impresia că autorul a fost un admirator al lui Socrate și că a scris după moartea acestuia. Pentru sine, într-adevăr, Socrate ar fi pus εὐδοξία printre cele indiferente, însă o recunoștea ca un țel omenesc legitim (Platon, *Banchetul*, 208c), și se poate ca moartea lui să fi întărit opinia că s-a datorat caracterului virtuos al vieții sale. Enunțul din DK, II, 402.12 — ὅστις δέ ἐστιν ἀνὴρ ἀληθῶς ἀγατός, οὗτος οὐκ ἀλλοτρίῳ κόσμῳ περικειμένῳ τὴν δόξαν θηρᾶται ἀλλὰ τῇ αὑτοῦ ἀρετῇ — are o nuanță socratică. Nu-mi pot exprima suficient de puternic dezacordul cu ceea ce spune H. Gomperz, la p. 84 din *Soph. u. Rhet.*, despre „unerträgliche Tautologie und Selbstverständlichkeit" etc. În general el pare să fi dezvoltat o prejudecată irațională împotriva acestui autor lipsit de noroc.
25. Pare că se încearcă reconcilierea și într-un fragment interesant și dificil din *Bacantele* (pp. 96 și urm. mai sus).
26. Ideea celor bogați care-i ajută pe săraci într-un stat al uniunii și încrederii se repetă la Democrit, fr. 225 (vol. II, 495), despre care Cyril Bailey scrie (*Gk. Atom. and E.*, 212) că, „avînd în vedere starea generală a sentimentului de clasă în majoritatea cetăților grecești, aceasta este probabil cea mai extraordinară dintre toate afirmațiile lui Democrit". Pe de altă parte, ar părea că astfel de proteste împotriva dușmăniei de clasă deveniseră ceva comun, pentru că se repetă la Archytas, fr. 3 (vol. I, 336), și la Isocrate, *Areop.* 31–32.
27. De văzut însă H. Gomperz, *Soph. u. Rhet.*, 86. Există o anumită confuzie (pe care Gomperz ar fi trebuit să o menționeze), cel puțin așa cum ni se prezintă fragmentele din Iamblichos, între 403.3 (*nici chiar* un om de fier n-ar putea răsturna legile) și 404.27 și urm. (pentru a o face *ar fi nevoie* de un om de fier, nu din carne), în DK.
28. Dobson, *Gk. Orators*, 92–94. Astfel de judecăți sînt recunoscut subiective, și cu toate că în acest caz sînt de acord, ar trebui menționat că Grote o

considera „o foarte frumoasă compoziție", iar Cope era de acord cu el. Vezi ediția Cope din Arist., *Rhet.*, III, 120, n. 1.

29. Blass, considerîndu-l ca imitator pe pseudo-Lysias, datează discursul după 387, însă argumentul poate fi folosit invers. Vezi Plöbst, în *RE*, XXVI. Halbb. 2537.
30. Autenticitatea sa a fost contestată în antichitate. Pentru numele cele mai importante, favorabile și nefavorabile, vezi Gigante, *Nom. Bas.*, 269. La cei nefavorabili pot fi adăugați Untersteiner și Gigante însuși.
31. Nu este limpede, de exemplu, de ce definițiile inconsistente ale lui *nomoi*, în §16, ar implica în mod necesar o dată tîrzie, iar Gigante a fost în stare să se întemeieze în prea mare măsură pe cuvinte sau expresii singulare, ca atunci cînd menționarea lui σωφροσύνη îl face să exclame (p. 281): „Socrate — Platone!" Încă o dată, el spune că fragmentele nu puteau fi scrise de un sofist pentru că definirea legii ca συνθήκη nu este afirmată pentru a o condamna drept un complot al celor slabi pentru a se apăra de cei puternici ori al celor puternici menit să-i oprime pe cei slabi, și de fapt definiția presupune „întregul *Critias*" și pe Lykophron! Am văzut în paginile precedente suficient de limpede atît că definirea legii drept contract era obișnuită în secolul al V-lea, cît și că nu toți sofiștii o respingeau din această cauză. Nu reiese că Lykophron ar fi făcut-o, nici Protagoras, cu o generație în urmă. Cînd Socrate este prezentat deopotrivă de Xenofon și de Platon susținînd că legea este un συνθήκη, singura concluzie rezonabilă este că așa credea el, nu că Platon ar fi inserat afirmația în mod gratuit și neadevărat în *Critias*. Atunci cînd protestează că distincția dintre greșelile voluntare și cele involuntare trădează influența stoică, G. nici măcar nu menționează probabilitatea foarte mare, reținută de Pohlenz, ca textul original al discursului să nu o fi conținut. Faptul că amînă să spună asta abia peste patru pagini e destul de incorect, și nici argumentele sale de la p. 276 nu sînt suficient de relevante pentru teoria unei posibile răstălmăciri, susținută de Blass și Pohlenz.
32. Ori „greșeli prin acțiune sau omisiune". Pohlenz preferă textul alternativ τῶν εἰς ἀμφότερα. Ideea că ἑκουσίων καὶ ἀκουσίων ἁμαρτημάτων este o răstălmăcire pentru εἰς ἀμφότερα e atrăgătoare, căci în sine cuvintele ar părea evident ambigue și ciudate. O interpretare alternativă este „ofense împotriva zeilor și oamenilor deopotrivă", pe care eu nu o găsesc atît de incredibilă gramatical cum o găsește Pohlenz. (Vezi *NGG* 29 = *Kl. Schr.*, II, 324.)
33. Pentru o discuție suplimentară, cu referiri la Tyrtaios, fr. 3 Diehl, Hdt. 1.65, Platon, *Legile*, 624a, și Plut., *Lyc.*, 5 și 6, vezi lucrarea mea *Gks. and their Gods*, pp. 184 și urm.
34. *Legile*, 793a, asupra căruia Jebb atrage îndreptățit atenția în nota la ediția sa din *Oedip.*
35. Acestea sînt discutate pe larg la pp. 99 și urm. mai sus.

ANEXA

1. Cuvîntul este *deina*, despre care vezi la p. 32 mai sus.
2. θηριώδους. De asemenea în Critias, fr. 25.2, Diod. 1.8.1, Hipocr. *VM* 3'(1, 576 L), Isocr. (*Paneg.* 28, *Antid.* 254, *Bus.* 25) și Ditt., *Syll.*, 704 (vol. II, 324) are θηριωδῶς, și Mosch. 6.4 θηρσίν ἐμφερεῖς. În imnul homeric către Hefaistos (20.4) oamenii au trăit în peșteri ἠΰτε θῆρες pînă cînd Hefaistos și Atena i-au învățat ceva mai bun. Și πεφυρμένου cf. ἔφυρον εἴκῃ πάντα în fragmentul din Eschil (*v.* 450).
3. σύνεσιν. Prometeu spune, în Eschil, ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους (*v.* 444).
4. Cf. referințelor la comerț din Isocrate, *Paneg.*, 42 (p. 74 mai sus), și legăturii dintre guvernarea conform legii și comerț în Anon. Iambl. (DK II, p. 403. 16–18, p. 73 mai sus).
5. σποράδην, ca în Platon, *Prot.*, 322b, Isocr., *Paneg.*, 39.
6. ἀθροιζομένους. ἀθροίζεσται în Platon, *Prot.*, 322a.
7. διαρθροῦν. Astfel avem φωνὴν καὶ ὀνόματα διηθρώσατο în Platon *Prot.* 322a.
8. ἀρχὴν βροτείου καὶ κατάστασιν βίου. Cf. titlului lucrării lui Protagoras Π. τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως. Moschion își începe istoria cu ἦν γάρ ποτ' αἰών, iar Protagoras, în Platon, cu ἦν γάρ ποτε χρόνος (320c).
9. Interpretarea Διί nu e absolut sigură (Lloyd-Jones, în *JHS*, 1956, 57, n. 24), deși după părerea mea e foarte probabilă. Diferența dintre era primitivă și era civilizată este subliniată aici de contrastul tacit față de părerea tradițională că Legea sau Dreptatea s-au întronat o dată cu Zeus: Hes., *Op.*, 259; Pind., *Ol.*, 8.21: Διός Ξενίου πάρεδρος Θέμις; [Dem.] *In Aristog.* II (citînd literatură orfică): Δίκην... παρὰ τὸν τοῦ Διὸς Θρόνον καθημένην; *Oxy. Pap.* 2256 fr. 9 (A), *v.* 10 (Lloyd-Jones, *loc. cit.*, 59 și urm.).
10. Cf. Philemon (Meineke, *CGF*, IV, 54; Philemon s-a născut cam la 361 și a trăit un secol):

    ὅσαι τέχναι γεγόνασι, ταύτας, ὦ Λάχης,
    πάσας ἐδίδαξεν ὁ χρόνος, ουχ ὁ διδάσκαλος.

11. Aceeași pereche de cuvinte grecești ca în Diod. 1.8.1; ἄτακτος pentru φύσις, în [Dem.] *In Aristog.*, 15 (p. 65 mai sus).

(3) REALIȘTII

1. Traducere după Gomme, *Comm. on Thuc.*, 2.384, cu mici modificări.
2. Această afirmație apucă de coarne un taur destul de sălbatic. Cu privire la problema spinoasă a veridicității discursurilor lui Tucidide, cunoscătorii par oarecum înclinați să susțină ambele posibilități. Ehrenberg spune (*S. and P.*, 42) că e de acord cu majoritatea învățaților „să se ia în considerare nu doar « forma », dar și, într-o anumită măsură, « spiritul » ca proprii lui Tucidide... însă rămîne certitudinea că la temelia discursurilor stă reproducerea fidelă (τὰ ἀληθῶς λεχθέντα)". Pot fi adevărate ambele părți ale acestei fraze?
3. Cap. 105: τὰ μὲν ἡδέα καλὰ νομίζουσι, τὰ δὲ ξυμφέροντα δίκαια.

4. Aceeași expresie este preluată de Aristofan, atunci cînd corul său de cavaleri felicită demosul (*Cavalerii* 1111) pentru că:

καλήν γ' ἔχεις
ἀρχήν, ὅτε πάντες ἄνθρωποι
δεδίασί σ' ὥσπερ
ἄνδρα τύραννον.

Lui Aristofan nu ar fi putut să-i scape ironia unei democrații care se comportă ca un τύραννος.

5. *Rep.* 1.336b și urm. Nu punem aici problema dacă relatarea din *Republica* reprezintă concepțiile și caracterul lui Thrasymachos însuși. Pentru aceasta, vezi pp. 234 și urm. mai sus.
6. Joseph (*A. and M. Phil.*, 24 și 22) observă că Socrate are dreptate să spună că scopul unei astfel de arte nu este să-i aducă avantaje celui care o practică, chiar dacă își cîștigă existența prin ea, însă nu are dreptate cînd presupune că scopul tuturor artelor este avantajul celor asupra cărora sînt practicate. Vînătorul își exercită arta asupra vînatului, dar nu în avantajul acestuia, dansatorul, asupra propriului său corp, pe care îl poate răni încercînd să atingă perfecțiunea.
7. Cross și Woozley (*Comm. on. Rep.*, 48) spun că, de vreme ce afirmația lui Socrate despre guvernare este dedusă printr-o generalizare întemeiată pe o inducție imperfectă, critica prin contraexemplu a lui Thrasymachos este îndreptățită. Însă Thrasymachos a fost cel care a introdus noțiunea unei arte în sens strict (adică ideal), pentru a explica de ce nici un conducător nu greșește dacă acționează potrivit ei; iar Socrate este prin urmare îndreptățit să replice că munca unui păstor, *qua* păstor, vizează numai bunăstarea turmei. Cf. mai ales 345b-c. Pentru un punct de vedere contrariu, vezi de asemenea Kerferd, *D.U.J.*, 1947, 22.
8. ὡς ἀληθῶς, 343c. Cornford traduce, ciudat, „celor numiți drepți", iar Lee omite expresia.
9. ἀρετή, tradus așa de obicei, dar neavînd în mod necesar implicațiile morale asociate de regulă „virtuții". Înseamnă capacitatea caracteristică ce permite oricărei creaturi, oricărui organ sau instrument să-și îndeplinească funcția specifică. (Vezi p. 201 mai sus.) La 353a-b Socrate vorbește despre ἀρετή a ochilor și urechilor; chiar și un cuțit o are dacă e bine făcut și ascuțit. Imediat după aceasta, Thrasymachos cade de acord cu Socrate că l-ar numi pe tiranul nedrept „înțelept și bun", folosind adjectivul (ἀγαθός), care-i corespunde lui ἀρετή. Nu e implicată cu necesitate nici o apreciere morală, cu toate că Socrate intră în sfera morală adăugînd cuvinte precum καλόν și αἰσχρόν, iar Thrasymachos, neatent, confirmă.
10. Cf. Tucid. 3.82.4, cu timpul cuvintele și-au schimbat înțelesul (p. 75 mai sus). 83.1 oferă o paralelă izbitoare cu fragmentul de față: τὸ εὐήθες, οὗ τὸ γενναῖον πλεῖστον μετέχει, καταγελασθὲν ἠφανισθη.
11. Dintre care primul îi pare lui Joseph „absolut convingător" (*A. and M. Phil.*, 31), iar lui Cross și lui Woozley „aproape stînjenitor de slab" (*Rep.*, 52).

12. Schimbînd cuvintele socratice μηδαμῶς κτλ. în formă pozitivă („răspunde, te rog, după cum gîndești tu"), Lee face ca răspunsul lui Thrasymachos să însemne că va face așa cum dorește Socrate, nu așa cum a spus el. Traducerea lui Cornford — „Voi face cum dorești tu" — e puțin ambiguă, însă a intenționat probabil să sugereze același lucru. Jowett și Shorey traduc totuși în sensul de mai sus, care este cu siguranță cel evident. Thrasymachos *nu* va exprima ce crede el, pentru că nu poate face asta prin metoda socratică a întrebării și răspunsului. Expresia οὐδὲν μὰ Δία a lui Socrate stă pentru „Fă cum vrei tu".
13. Din acest motiv nu pot fi de acord cu Cross și Woozley (*Rep.*, 58) că „greșeala lui Thrasymachos a fost aceea de a fi căzut de acord cu Socrate că dreptatea este perfecțiunea sufletului", pentru că își retrage acordul imediat (350d).
14. ἔστω. În mod asemănător ἔστω de la 354a înseamnă „Fie cum vrei tu" mai degrabă decît „Recunosc" (Lee).
15. Astfel, Kerferd (*D.U.J.*, 1947, 19) are în vedere (1) Nihilismul etic, (2) Legalismul, (3) Dreptul natural, (4) Egoismul psihologic. Pentru Cross și Woozley (*Rep.*, 29) ele sînt (1) Definirea naturalistă, (2) Concepția nihilistă, (3) Comentariul secundar, (4) Analiza esențială. Referiri la cele mai importante discuții inițiale se găsesc în articolul lui Kerferd, deși nu menționează analiza temeinică făcută de Max Salomon în *Ztschr. d. Savigny-Stiftung*, 1911.
16. Este necesar să-mi exprim părerea personală, pentru că actualmente este un punct de vedere minoritar. Printre cei care au adoptat în trecut un punct de vedere asemănător celui propus aici se numără Grote, Barker, Joseph, Burnet și Taylor. Kerferd a susținut mai recent că Thrasymachos propovăduia o doctrină a dreptului natural, iar Cross și Woozley că afirma datoria morală a celui mai slab de a-l sluji pe cel mai puternic, recomandînd însă apoi, în mod cinic, să nu ne comportăm așa cum s-ar cuveni să o facem.
17. 344a τὴν τελεωτάτην ἀδικιαν, 344c τὴν ὅλην ἀδικίαν ἠδικηκότα.
18. Deși nu sînt pe deplin de acord cu aprecierea lui Bignone față de Thrasymachos, remarca sa despre acesta și despre Callicles este solidă (*Studi*, 38): „Însă în spatele acestor două nume se află mai degrabă cunoașterea politicii zilei decît cea a filozofiei."
19. Kerferd, în articolul său din *D.U.J.*
20. Ambele aspecte ale tezei sînt limpede afirmate de Adeimantos la 367c, unde își exprimă „acordul cu Thrasymachos că dreptatea reprezintă bunul altuia — anume folosul celui mai tare — iar nedreptatea este profitabilă și utilă pentru sine, afară doar că celui mai slab nu-i este de nici un folos". Prin urmare dreptatea constă în supunerea față de legile pe care puterea conducătoare (exemplul ales de Thrasymachos, al celui „mai puternic") le-a stabilit în propriul ei interes, adică nedrept. O concepție mai consistentă este aceea la care se referă Platon, în *Legile* 10 (890a), a celor (oricine ar fi ei; aparent, nu Thrasymachos) care spun εἶναι τὸ δικαιότατον ὅτι τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος.

21. „Sätze, die... lediglich soziologische Erkenntnisse geben wollen" (*Savigny-Stift.*, 1911, 143). Este încercată o clarificare a ideilor, fără stabilirea unei norme cum ar fi „Acționează drept, conform legii".
22. În această din urmă afirmație, Salomon trece dincolo de text. Din fidelitate față de modul în care îl prezintă Kerferd, trebuie să spun că Thrasymachos nu numește nicăieri „drept" omul sau partidul aflat la putere, nici nu spune că alții îi spun așa. (Aceștia îi spun „fericit" și „norocos".) Ceea ce spune el este că dreptatea „este" interesul lor și omul drept este supusul care, în naivitatea lui, se mulțumește să se subordoneze și să servească acel interes. Totuși, ceea ce spune Salomon ar părea doar o inferență legitimă din cuvintele lui Thrasymachos, și ajută la dezvăluirea inconsistenței din aserțiunile încărcate emoțional ale acestuia: dreptatea este interesul celui puternic (echivalat cu guvernarea instituită), însă pentru acesta este nedrept să urmărească propriul său interes. În susținerea argumentului lui Thrasymachos, Glaucon spune (361a) că omul absolut nedrept dobîndește cea mai bună reputație în privința dreptății desăvîrșindu-și nedreptatea.
23. Joseph, *A. and M. Phil.*, 18: „Apărarea lui Thrasymachos... introduce o antiteză între real și ideal care este în cele din urmă fatală poziției sale." Cross și Woozley spun de asemenea (p. 46) că „ar fi făcut mai bine să accepte sugestia" lui Clitophon, deși Kerferd respinge ideea pe baza ipotezei (nu foarte diferite de a lor) că Thrasymachos susține o doctrină a dreptului natural al celui mai puternic.

    Salomon ar fi trebuit de asemenea să anticipeze obiecția că limbajul normativ este introdus la 339c și 341a, unde Thrasymachos acceptă ceea ce hotărăște conducătorul nu numai ca fiind „drept" (potrivit lui Socrate: acel om este *numit* drept care se supune legii); dar și ποιητέον τοῖς ἀρχομένοις. Aceasta, s-ar putea susține, arată că în chiar concepția lui Thrasymachos cetățeanul *ar trebui* să se supună. În replică, se poate spune: (*a*) În acest stadiu al gîndirii și în absența resurselor de vocabular care să facă distincții filozofice cum sînt cele care se află la îndemîna filozofilor din secolul al XX-lea, o anumită confuzie între limbajul descriptiv și cel normativ era inevitabilă și separarea completă de cuvîntul δίκαιον a oricărei sugestii de obligație era imposibilă; (*b*) constrîngerea implicată de adjectivele verbale de această formă nu era nicidecum exclusiv morală: se putea referi la forța circumstanțelor sau la ceea ce trebuie făcut pentru a atinge un obiectiv anumit (ceea ce Aristotel va numi mai tîrziu necesitatea ipotetică: exemple apar la 361c).

    E.L. Harrison, în interesantul său articol din *Phoenix*, 1967, își exprimă opinia că acesta este unul dintre locurile în care Platon îl „manipulează" pe Thrasymachos, adică îl face să vorbească altfel decît personajul real de dragul propriei sale concepții artistice din *Republica*.
24. Joseph, *A. and M. Phil.*, 17; Taylor, *Plato*, 268; Grote, *History*, cap. 67, vol. VII al ed. 1888, p. 72. Asemănătoare cu a lui Grote este afirmația, mai recentă, a lui J.P. Maguire din *Yale Class. Stud.*, 1947, p. 164: „Spre

deosebire de Callicles, nici Thrasymachos, nici Glaucon nu admit deloc existența unui drept natural." Pentru Popper, *atît* Thrasymachos, *cît și* Callicles sînt „nihiliști morali" (*Open Soc.*, I, 116).

25. La fel Adeimantos, ceva mai departe în *Republica* (365d), îl prezintă pe tînăr spunînd: „De ce ne-am bate capul cu zeii, cînd ei ori nu există, ori nu le pasă de treburile omenești?" E greu de detectat în această afirmație a lui Thrasymachos „evidenta exagerare" și „hiperbola vădită" care l-au făcut pe H. Gomperz să creadă că e imposibil de luat în serios, astfel încît să fie atribuită unui παίγνιον sau discurs agnostic (*S.u.R.*, 50).
26. Caracterul violent al lui Thrasymachos este de asemenea atestat independent, Arist., *Retorica*, 1400b19. Pentru cunoștințele noastre despre personajul Thrasymachos, vezi pp. 232 și urm.
27. Pentru o comparație cu Hobbes, vezi Bignone, *Studi*, 41, mai ales citatul din *De cive* 1.2: „Statuendum igitur est originem magnarum et diuturnarum societatum non a mutua hominum benevolentia sed a mutuo metu exstitisse."
28. De exemplu, la 4.61.5: πέφυκε γὰρ τὸ ἀνθρώπειον διὰ παντὸς ἄρχειν; 3.45.3: πεφύκασί τε ἅπαντες... ἁμαρτάνειν (cf. trimiterii, în §7, la ἡ ἀνθρωπεία φύσις); 3.39.5: πέφυκε... ἄνθρωπος τὸ μὲν θεραπεῦον ὑπερφρονεῖν τὸ δὲ μὴ ὑπεῖκον θαυμάζειν; 1.76.3: χρησάμενοι τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει ὥστε ἑτέρων ἄρχειν.
29. Vezi vol. II, 415.
30. Referirile scriitorilor hipocratici la φύσις ἀνθρώπου au ajutat și ele cu siguranță la transferul termenului de la alcătuirea universului la natura umană, cu toate că îl foloseau mai degrabă în sens fiziologic decît etic. Mai multe despre aceasta, în vol. II, 351–353.
31. Antiphon, fr. 44A, col. I, 23 și urm. (DK II, 346) și 44B, col. 2, 15 și urm, (*ib.*, p.353). Pe larg despre acestea la pp. 107 și urm. mai jos.
32. Fr. 433 Nauck,

ἔγωγε φημὶ καὶ νόμον γε μὴ σέβειν
ἐν τοῖσι δεινοῖς τῶν ἀναγκαίων πλέον.

Citatul este din *Hippolytos* și, indiferent cine spune cuvintele (vezi despre aceasta Heinimann, *N.u.Ph.*, 126, n. 5), se referă fără îndoială la pasiunea vinovată a Fedrei, astfel încît τὰ ἀναγκαῖα corespunde cu φύσεως ἀνάγκαι din *Norii* 1075.

33. Cf. Heinimann, *N.u.Ph.*, 125 (deși nu pot fi de acord cînd spune, la p. 126, n. 4, că folosirea lui ἀνάγκη ca forță cosmogonică de către Leucip și Democrit este irelevantă pentru folosirea lui de către sofiști). Ar trebui notat că „necesar" se poate aplica foarte diferit la *nomos*, constrîngerea impusă prin lege și convenție. Acestuia i se supun majoritatea oamenilor pentru că e *necesar*, spune Glaucon în *Republica*, nu pentru că e *bun* (din punctul de vedere al interesului personal al fiecăruia). Constrîngerea de la natură este absolută, aceea a *nomosului* e contingentă.

(4) SUSȚINĂTORII *PHYSISULUI*

1. Aceștia sînt prin urmare oameni de altă factură decît Thrasymachos, pentru care tirania era ἡ τελεωτάτη ἀδικία, iar tiranul τὴν ὅλην ἀδικίαν ἠδικηκώς (p. 94, n. 3, mai sus).
2. Prin „detalii veridice" înțeleg că i se atribuie apartenența la o demă reală și sînt pomenite personaje reale ca prieteni și cunoștințe ale lui. Trei puncte de vedere sînt posibile și au fost susținute: (1) este pură ficțiune, (2) numele este o mască pentru un personaj bine cunoscut, ca Alcibiade sau Critias, (3) este o figură reală. Cel din urmă este cel mai probabil. Vezi Dodds, *Gorgias*, 12, și, pentru opinii diferite, Untersteiner, *Sophists*, 344, n. 40. Dodds presupune că un om „atît de ambițios și de periculos de franc" se prea poate să-și fi pierdut viața în agitații ani de la sfîrșitul secolului al V-lea, înainte de a fi avut timp să-și pună pecetea asupra istoriei.
3. 520a. Gorgias însuși, deși se numără cu siguranță printre sofiști (p. 38, n. 12, mai sus), rîdea, se spune, de cei care aveau această profesiune (*Menon*, 95c). Callicles ar fi putut să se gîndească în special la Protagoras, care făcea asta, și ale cărui moderație și respect față de *nomos* nu i-ar fi putut face o bună impresie.
4. Multe nume grecești au o semnificație limpede și pot fi paradoxale. Unele par să se potrivească prea bine ca să fie adevărate, de exemplu Thrasy-machos pentru un temperament irascibil (cf. Arist., *Ret.*, 1400b19), Aristo-teles pentru un filozof teleolog, Demo-sthenes pentru cel mai faimos orator al vremii sale, Dio-peithes pentru un „vînător" de atei. Pe de altă parte, de ce un nobil de familie veche și-ar fi numit fiul Demos?
5. Probabil și de faptul că era un apărător al φύσις-ului. Dodds remarcă (*Gorgias*, p. 13) că „de obicei slăvirea φύσις-ului este asociată cu o înclinație aristocratică, începînd de la Pindar încoace", dar situația era probabil mai complexă. Vezi cap. X mai sus.
6. οἱ τοὺς νόμους τιθέμενοι. Trebuie să ne amintim că termenul *nomos* este folosit de Callicles atît pentru comportamentul convențional, cît și pentru legea pozitivă. Vezi pp. 52 și urm. mai sus.
7. (La 488b-d, Callicles spune că folosește βελτίων, κρείττων și ἰσχυρότερος — mai bun, superior și mai puternic — ca sinonime.) Această afirmație și următoarea (483c-d) arată clar influența asocierii făcute între Callicles și Gorgias (dacă într-adevăr în acest punct el este mai mult decît doar un purtător de cuvînt prin care Platon reproduce chiar retorica fără scrupule a lui Gorgias). Cf. Gorg., *El.*, 6: πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι ἀλλὰ τὸ ἧσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι.
8. Thrasymachos, după cum ne putem aminti, n-ar fi admis nedreptatea ca fiind nu numai avantajoasă, dar și onorabilă și ținînd de virtute (p. 79 mai sus). Aceste puncte de vedere foarte diferite ale cuiva care era gata să aplice

cuvîntul „drept" la ceva considerat de lume nedrept ar putea fi o dovadă în plus că refuzul său de a-și asuma vreo obligație era deliberat.

9. Vezi nota lui Dodds la *Gorgias*, 483e 3.
10. Tucid. 5.105.2, p. 76 mai sus.
11. Se poate ca și aici să fi avut o contribuție filozofii naturii. De comparat cu teoria lui Democrit potrivit căreia omul a învățat unele arte imitînd animale sălbatice (vol. II, 474).
12. Prin sensul pe care-l primește ἀνδρεία aici Platon introduce încă o dată o idee care deja era răspîndită în secolul al V-lea. Cf. Tucid. 3.82.4: τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρεία φιλέταιρος ἐνομίσθη... τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα, și cuvintele lui Eteocles din Euripide, *Fenicienele*, 509: ἀνανδρία γὰρ τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας τοὔλασσον ἔλαβε. Platon se referă la el încă o dată în *Rep.* 560d: σωφροσύνην δὲ ἀνανδρίαν καλοῦντες.
13. Citatele sînt din H. Kelsen așa cum îl redă Levinson, *Defense of P.*, 471, și din Highet și Rensi, redați de Untersteiner, *Sophists*, 344, n. 40.
14. Dodds, *Gorgias*, 13. Caracterul subiectiv al unor astfel de aprecieri poate fi demonstrat comparînd impresiile lăsate de același fragment asupra a doi critici, Dodds și Jaeger. La 486a-b Dodds îl vede pe Callicles exprimînd o preocupare sinceră față de siguranța lui Socrate, în vreme ce pentru Jaeger aceleași cuvinte sînt „o abia ascunsă amenințare cu pedepse oficiale împotriva sa" (*Paideia*, II, 140). Dodds ia de bune laudele lui Socrate la adresa lui Callicles cînd îl consideră „adevărată piatră de încercare", onest și franc, om de cultură (486d–487b); pentru Jaeger toate acestea sînt „biciuitoare ironie". Spre deosebire de „afecțiunea" din acel portret (care este într-adevăr greu de detectat), Jaeger vorbește de „tonul brutal amenințător al lui Callicles", care „este o dovadă pentru gravitatea situației și pentru ostilitatea spirituală ireconciliabilă dintre protagoniștii fiecărei tabere" (*ibid.* 141). Și H. Neumann vede o „afecțiune nedisimulată pentru tînărul său prieten" în expresii ale lui Socrate precum ὦ φίλη κεφαλή, la 513c 2 (*TAPA*, 1965, 286, n. 9).
15. Dodds, *Gorgias*, 388. Ceea ce Nietzsche numea cultura sofistică era pentru el „neprețuita mișcare din mijlocul înșelăciunii morale și ideale a școlilor socratice". „Sofiștii, spune el, erau greci; cînd Socrate și Platon au luat partea virtuții și dreptății, ori erau evrei, ori nu știu ce erau." Nu e de mirare că l-a atras Callicles. Aceste fragmente sînt citate la p. 146 din cartea *Some aspects of the life and work of Nietzsche, and particularly of his connexion with Greek literature and thought* a lui A.H.J. Knight, care ar fi putut să fie menționată de Dodds atunci cînd, la începutul anexei sale informative despre Socrate, Callicles și Nietzsche (*Gorgias*, 387–391), spune că legătura dintre Nietzsche și Callicles a beneficiat de puțină atenție din partea exponenților lui Nietzsche. La pp. 147 și urm. Knight citează un lung extras din discursul lui Callicles din *Gorgias*. Vezi de asemenea Nestle, *VMzuL*, 341.

16. Kerferd argumentează în *Proc. Camb. Philol. Soc.* 1956–1957 că fragmentele de papirus reprezintă doar comentarii la punctele de vedere ale altora. Printre alții, Greene este de părere că ele nu conțin nimic direct ostil *nomosului* (*Moira*, 240; pentru interpretări asemănătoare, vezi *ibid.* n. 122). De Antiphon ne vom ocupa în detaliu mai tîrziu (pp. 226 și urm.).
17. Omițînd 1364 fr. 2, care este comentat la pp. 126 și urm. Traducerea completă a revărsării de antiteze retorice ale lui Antiphon și repetarea unei idei în cuvinte diferite mai degrabă i-ar caricaturiza stilul în loc să îl reproducă și ar tinde să eclipseze ideea principală. Acceptabile în limba greacă, ele ar putea fi cu greu traduse natural. Papirusurile sînt traduse în engleză de editorii *OP*, iar în italiană (cu note) de Bignone, *Studi*, 56 și urm., 101 și urm.
18. Că *OP* 1364 reprezintă un extras din lucrarea *Despre Adevăr* a lui Antiphon este din fericire stabilit printr-un citat autentic în Harpocration. Vezi *OP*, xi, 92, sau nota de subsol din DK, II, 346.
19. χρῆσθαι. A numi aceasta inconsistent cu îndemnul de a urma natura (Kerferd, *loc. cit.*, 27, și cf. Havelock, *L.T.*, 269) este cu siguranță exagerat de critic. Dacă nu este strict logică, este cel puțin practică și firească recomandarea unui conformism deschis, atîta vreme cît se trăiește într-o comunitate guvernată de lege, pe principiul foarte natural de maximizare a plăcerii și confortului personal și minimizare a durerii și inconfortului. Cf. p. 229 mai sus.
20. Luînd ἀπὸ ca partitiv. (Vezi LSJ, *s.v.* I 6). Mai obișnuit este înțeles cauzativ („reiese din lucruri benefice..."). Kerferd notează (*loc. cit.*, 31) că, evident, nu tot ce este φύσει este avantajos, iar norma lui Antiphon trebuie restrînsă la τὰ φύσει ξυμφέροντα. (Cf. de asemenea Heinimann, *N.u.Ph.*, 137.) Ceea ce pare mai rezonabil decît teza lui Stenzel (*RE* Suppl. IV, 36) că accentul este pus numai pe viață, iar moartea e introdusă doar ca „expresie polară" și de dragul antitezei retorice. Argumentul pare să fie că atît natura, cît și legea pot produce deopotrivă rău și bine (chiar și unui susținător al naturii cum este Antiphon i-ar fi foarte dificil să nege că au loc dezastre naturale ca inundații sau cutremure), dar că au standarde diferite cu privire la ceea ce este bine și ceea ce este rău, iar natura este preferabilă.
21. O doctrină hedonistă asemănătoare este criticată ca fiind a lui Antiphon în Xen., *Mem.*, 1.6 Așa cum spune Croiset, se poate imagina ce dezastru ar fi făcut Socrate dintr-un limbaj atît de imprecis!
22. Kerferd (*loc. cit.*, 29) spune, cu referire specială la această propoziție, că ceea ce este menționat aici merge dincolo de cerințele legilor și reprezintă prin urmare un al treilea principiu de acțiune, distinct atît de natură, cît și de legi. Însă Antiphon nu s-a gîndit la un al treilea principiu, pentru că o datorie social recunoscută cum este aceea a copiilor adulți de a-și sprijini părinții (una dintre cel mai adînc înrădăcinate în societatea greacă) era un *nomos* în aceeași măsură ca orice lege pozitiv promulgată. (Cf. p. 52 mai sus.)

Bignone, în încercarea de a demonstra că există o afinitate strînsă între doctrinele celor două lucrări, *Despre Adevăr* și *Despre Concordie*, ambele reprezentînd un „utilitarism filantropic", ignoră cu desăvîrșire acest fragment. În întregul său eseu *Studi sul pensiero antico* nu există nici o mențiune privitoare la această afirmație potrivit căreia refuzul de a-i ataca pe alții, exceptînd autoapărarea, și tratarea corectă a părinților, indiferent dacă sînt răi, este un comportament ostil acelei „naturi" care era idealul lui Antiphon.

23. Asupra procedurii jurămîntului și asupra avantajelor și dezavantajelor adoptării unui anumit curs, vezi Arist., *Ret.*, 1377a8 și urm. (J.S. Morrison mi-a atras atenția asupra relevanței locurilor indicate.)
24. Nu există o mărturie exterioară decisivă pentru autorul acestui fragment, așa cum există pentru cel precedent, și este scris de altă mînă, cu toate că au fost descoperite împreună, iar editorii sugerează (*OP*, xv, 119) că se poate ca aceeași mînă să fi adăugat pauze, accente și semne ale cantității în ambele și chiar că 1797 ar putea fi o parte ulterioară din același sul din care făcea parte 1364. Tema și stilul nu lasă nici o îndoială rezonabilă cu privire la autor, și foarte puțină cu privire la lucrarea de care ține. Untersteiner (*Sophists*, 267, n. 127) crede că fragmentul vine între cele două de la 1364, însă mie nu-mi este clar cum ar putea cosmopolitismul din fr. 2, 1364 (pentru care vezi p. 153 mai jos) să „reprezinte concluzia teoriei dezvoltate în *OP* 1797". Despre identificarea fragmentului vezi de asemenea Bignone, *Studi*, 98–100.
25. [ἐπείπε]ρ Wilamowitz, Kranz. Diels și Bignone consideră că [εἴπε]ρ corespunde mai bine spațiului care trebuie completat. (Primii editori au înlocuit [καὶ γὰ]ρ. Sinclair scrie (*Gr. Pol. Th.*, 72, n. 1): „Este de foarte mare importanță pentru a ne permite cunoașterea adevăratei doctrine a lui Antiphon dacă literele care lipsesc trebuie înlocuite cu [εἴπε]ρ sau cu [ἐπείπε]ρ. Însă ambele pot la fel de bine să introducă chiar opinia autorului, iar dacă εἴπερ este corect, sînt convins că exact așa se întîmplă.
26. După cum ne reamintim, este ceea ce Glaucon descrie în *Republica* (359a) drept concepția omului obișnuit despre natura dreptății, o soluție de compromis întemeiată pe un „contract social": συνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι (p. 85 mai sus).
27. Cf. de asemenea Lysias, 2.19: ἀνθρώποις προσήκει νόμῳ ὁρίσαι τὸ δίκαιον. Echivalarea lui νόμιμα cu δίκαια făcută de Protagoras (în Platon, *Theait.*, 172a) este destul de diferită: legile unei cetăți sînt δίκαια pentru acea cetate cîtă vreme sînt în vigoare, dar nu sînt cu necesitate συμφέροντα. Cf. 167c, și pp. 115, 141 mai sus. Bignone (*Studi*, 74) crede că Protagoras era obiectul criticii lui Antiphon.
28. Bignone și Untersteiner. Vezi *Sof.* IV, 100 al celui din urmă și *Sophs.* 251.
29. Vezi nota precedentă.
30. Pentru a putea fi apreciat caracterul revoluționar al eticii socratice, trebuie reamintit cît de adînc înrădăcinat în moralitatea greacă era principiul

„făptașul va avea de suferit", care făcea impunerea răsplății sau a răzbunării nu doar ca o datorie dreaptă, ci și ca una religioasă. Cf. Esch., *Ag.*, 1563, *Hoe.* 144, 306–314, Eur., *H.F.*, 727. Alte fragmente sînt citate de Thomson, *Orestia*, II, 185.

31. Cîtă vreme este vizat Antiphon, aceste comentarii sînt evident făcute pe baza presupunerii că punctele de vedere respective îi aparțin chiar lui. În pofida argumentelor oferite de Bignone și Kerferd, impresia mea totuși aceasta este. În mod firesc, atunci cînd ne ocupăm cu astfel de extrase fragmentare care s-au păstrat întîmplător, concluziile nu pot fi trase decît cu precauție, iar obiectivul acestui capitol nu este decît să arate că astfel de puncte de vedere erau obișnuite în secolul al V-lea.
32. Dodds, *ad loc.*, 179. Pentru contrastul *nomos–physis* vezi de asemenea fr. 433, citat la p. 88, mai sus.
33. οὐδαμοῦ νομίζεται (1420). Cf. *Păsările*, 757: εἰ γὰρ ἐνθάδ' ἐστὶν αἰσχρὸν τὸν πατέρα τύπτειν νόμῳ, τοῦτ' ἐκεῖ καλὸν παρ' ἡμῖν.
34. Pp. 53, 87, mai sus.
35. *Norii*, 1283. Obiceiul de a lua animalele ca model a fost deja menționat (p. 90, cu n. 11, mai sus), iar Aristofan are și la asta răspuns. Cînd Pheidippides justifică bătaia dată tatălui referindu-se la obiceiurile nefiliale ale cocoșilor, tatăl său îi răspunde: „Dacă ții să imiți cocoșii, de ce nu mănînci țărînă și nu dormi pe un băț?" (*ibid.* 1430). Este corect adaosul că istoriile despre zei (de exemplu frecventele situații de adulter al lui Zeus) puteau de asemenea să fie invocate în favoarea celor răi (*ibid.* 1080). Imaturitatea religiei populare, homerice, a avut propria ei contribuție la evoluția umanismului nereligios. (Cf. Platon, *Legile*, 886b-d.) Despre acestea, în cap. IX, mai sus.
36. 889a și urm. Prima parte a fragmentului este tradusă în întregime în vol. I, p. 144.
37. κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης. Pentru relația dintre τύχη și ἀνάγκη, cu referire îndeosebi la atomiști, vezi vol. II, 417–419. În afară de atomiști, concepțiile cosmogonice rezumate aici îl evocă pe Empedocle, fr. 59 și 35, *vv.* 16 (vol. II, 203).
38. Nici un cuvînt actual nu are exact același sens cu grecescul *techné*. Termenul „artă" suferă asociații estetice și de asemenea e afectat de opoziția dintre „arte" și științele naturale. Cei care nu știu limba greacă pot fi ajutați chiar de cuvîntul în sine: încorporarea sa în actualele „tehnic" sau „tehnologie" nu este întîmplătoare. Este inclusă orice ramură a iscusinței omenești sau divine (cf. Platon, *Sof.*, 265e) ori a inteligenței practice, ca opuse simplei lucrări a naturii.
39. J. Tate (*CR*, 1951, 157) obiectează că, de vreme ce majoritatea oponenților lui Platon din *Legile* 10 susțin că mișcarea are un început, ei nu puteau fi atomiști. Nu toți, totuși (895a 6–7), cf. de asemenea notei lui England la 889b 5.
40. Pentru un rezumat al diferitelor încercări de identificare, vezi Untersteiner, *Sof.*, IV, 180. El însuși îi e favorabil lui Antiphon, punct de vedere criticat

de Burkert în *Gött. Gel. Anz.*, 1964. Cel mai recent comentariu al fragmentului (la data publicării în engleză a volumului de față) este cel al lui Edelstein, în *The Idea of Progress*, 1967, 27 și urm.

41. A.H. Campbell, „Obligation and Obedience to Law", în *Proc. Brit. Acad.* pe 1965. Multe dintre întrebările ridicate de el apar în dezbaterea etică din secolul al V-lea, și va fi interesant să le avem în minte în cursul investigării ei. Principala temă pe care și-o stabilește este întrebarea dacă există o obligație morală de a te supune fiecărei dispoziții a legii, doar în virtutea faptului că este lege. Printre întrebările pe care le pune sînt următoarele:
1. Poate exista protecție fără o moralitate comună? (Aici argumentează împotriva răspunsului negativ al Lordului Devlin, care este de asemenea cel al lui Protagoras, p. 59 mai sus.)
2. Dacă da, înseamnă aceasta că existența unei opinii comune — care este ceea ce înțeleg prin „moralitate" aceia care o susțin (un aspect din ceea ce înțelege un grec prin *nomos*) — justifică instituirea ei ca lege?
3. Poate cineva să descopere un grup comun de idei despre bine și rău, și dacă reușește, va coincide acesta cu autoritatea unui sistem legal? (În termeni grecești, νόμιμον e echivalent cu δίκαιον?)
Apoi stabilește că:
1. Dezaprobarea comportamentului meu de către alții nu demonstrează că greșesc, cu atît mai puțin că merit să fiu pedepsit ca un criminal.
2. „Moralitatea" (sau opinia publică, adică *nomosul*) poate fi diferită în locuri și epoci diferite. Ca exemple dă valorile morale din West Highlands comparate cu acelea din Londra și așa-numita „nouă moralitate" a sexului, răspîndită în anii șaizeci. (Cf. pp. 21–22 și p. 255, n. 4 cu n. 4, mai sus.)
3. Legea poate interzice ceea ce cred eu că este avantajos, și de asemenea poate permite sau impune ceea ce eu consider că e greșit.
Articolul lui Campbell a fost scris în urma apariției articolului „The Enforcement of Morals" al lui Devlin, inițial în *Proc. Brit. Acad.*; 1959. În același an în care a apărut, Devlin l-a republicat împreună cu alte șase, luînd în considerare critica la care a dat naștere și pe care o prezintă într-o bibliografie. (*The Enforcement of Morals*, 1965.)
42. D.L. 6.11. Pentru Antistene, vezi pp. 240 și urm. mai sus.
43. Despre „legile nescrise" în general, vezi Hirzel, Ἄγραφος νόμος; Cope, *Introd. to A.'s Rhet.*, App. E la cartea I, pp. 239–244, Ehrenberg, *S. and P.*, cap. 2 și App. 4.
44. Cf. Salomon, *Savigny-Stift.*, 1911, 129 și urm.; din punct de vedere al importanței istorice și al influenței, formularea conceptului apare mai întîi în epoca postaristotelică, mai ales la stoici, însă epoca sofiștilor trebuie luată în considerare cea dintîi, pentru că atunci au fost prima oară ridicate abrupt și insistent problemele privitoare la legea naturală și care au pregătit calea spre formularea ei.
45. Pentru Demostene cf. de asemenea contrastul dintre legea scrisă și legea universală în *In Aristocr.* 61, și folosirea expresiei ἄγραφα νόμιμα pentru a descrie tradițiile nescrise din tribunalul areopag (*ibid.* 70, p. 67 mai sus).

46. Acestea sînt tradiționale. Vezi G. Thomson, *Orestia*, I, 52, și II, 270. Pentru legile universale ca divine, vezi de asemenea Eur., fr. 346.
47. Merită să ne reamintim că se poate ca Hippias să fi crezut în unitatea omenirii (p. 133 mai sus). Grecilor le repugna incestul, iar practicarea acestuia în rîndul popoarelor negrecești era considerată o dovadă a barbariei lor. Hermione este crudă cînd îi amintește ironic Andromacăi de neamul din care face parte, un neam în care se amestecă părinți cu copii, frați cu surori, „fără ca vreo lege să-i împiedice" (Eur., *Andr.*, 173–176). Socrate vorbește ca și cum ar fi fost doar o problemă de încălcare ocazională a legii de către indivizi, însă Hippias știa că existau societăți întregi care nu aveau o astfel de lege.
48. Xen. *Mem.* 4.4.21: ἀλλὰ δίκην γέ τοι διδόασιν οἱ παραβαίνοντες τοὺς ὑπὸ τῶν θεῶν κειμένους νόμους, ἣν οὐδενὶ τρόπῳ δυνατὸν ἀνθρώπῳ διαφυγεῖν, ὥσπερ τοὺς ὑπ' ἀντρώπων κειμένους νόμους ἔνιοι παραβαίνοντες διαφεύγουσι τὸ δίκην διδόναι, οἱ μὲν λανθάνοντες οἱ δὲ βιαζόμενοι. Cf. Antiphon, fr. 44A, col. 2, τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων εἰὰν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας, καὶ αἰσχύνης καὶ ζημίας ἀπήλλακται, μὴ λαθὼν δ' οὔ. τῶν δὲ τῇ φύσει ξυμφύτων ἐάν τι παρὰ τὸ δυνατὸν βιάζηται, ἐάν τε πάντας ἀνθρώπους λάθῃ, οὐδὲν ἔλαττον τὸ κακόν.
49. Ad. Levi, *Sophia*, 1942, 450, n. 13, citat de Untersteiner, *Sof.*, III, 69. Levi de asemenea e de acord cu Dümmler (*Ak.* 255) și Bignone (*Studi*, 132, n. 1) în privința curioasei idei că Xenofon l-a pus pe Socrate să susțină mult din doctrina lui Hippias. Capitolul lui Dümmler este parțial mai degrabă un edificiu fantastic de ipoteze construit pe ipoteze.
50. Pentru un bun exemplu de echivalare a legilor naturale cu acelea divine, vezi Hippocr., *De victu* II (VI, 486 L.): Oamenii au stabilit un *nomos* pentru ei înșiși, dar *physisul* tuturor lucrurilor a fost hotărît de zei. Cele stabilite de oameni, bune sau rele, nu se mențin niciodată, însă cele stabilite de zei sînt pentru veșnicie bune. (Despre data lui *De victu*, vezi Kahn, *Anaximander*, 189, n. 2.)
    Evident acestea nu se limitează la antichitate. În al doilea tratat al său, § 135, Locke spune că legislația „trebuie să poată fi pusă de acord cu legea naturii, adică de acord cu voința lui Dumnezeu, a cărei expresie este".
51. P. 26, mai sus. Că a lăsa un trup neîngropat este o încălcare a legilor divine se mai spune în *Aias* 1343 și în Eur., *Rugătoarele* 19.
52. Nu trebuie adăugată nici o semnificație specială folosirii aici a lui φύσις. Θνατὰ φύσις ἀνέρων este doar o perifrază pentru θνατὸς ἀνήρ. Vezi vol. II, 352. Despre acest fragment vezi de asemenea p. 67 mai sus.
53. *Rugătoarele* 707, despre care George Thomson comentează corect că „scrise în legile Dreptății" este doar un alt mod de a spune că nu sînt scrise în legile legiuitorilor muritori (*Orestia*, II, 270). Cf. δελτογράφος φρήν la Hades, în *Eum.* 275. Lunga notă a lui Thomson la *Eum.* 269–272 este excelentă, și-i datorez unele dintre legăturile făcute de mine. De observat doar că (p. 269), în conversația dintre Socrate și Hippias, acesta din urmă, nu Socrate, este

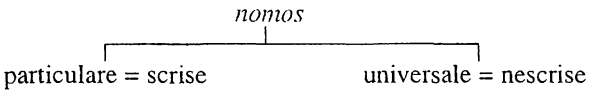
cel care susține că legile nescrise n-ar fi putut să fie făcute de oameni, și trebuie prin urmare să fie lucrarea zeilor.

54. Gomme (*Comm. on Thuc.* 11, 113) menționează ca pe o diferență între Sofocle și Pericle că pentru cel din urmă legea nescrisă nu prea e divină. Cei care-l ascultau credeau însă cu siguranță că este divină, iar el vorbea pe înțelesul lor. Pentru o comparație între *Antigona* și *epitaphios*-ul lui Pericle, vezi Ehrenberg, *S. and P.*, 28–44, și critica acestuia în Gomme, *loc. cit.* Altă diferență între Sofocle și Tucidide, spune Gomme, este că pentru cel dintîi legea nescrisă e universală, în timp ce Tucidide se gîndește „probabil" doar la νόμιμα grecilor. Pentru greci această distincție nu era clară: aceeași lege, îngroparea imperioasă a morților, este numită τὸν Πανελλήνων νόμον și νόμιμα θεῶν în Eur., *Rugătoarele* (526 și 19). Adevărul este că pînă în secolul al V-lea grecii *ignorau* în mare măsură lumea barbară: „lumea" era lumea grecească, iar „zeii" erau zeii greci.
55. Sînt înclinat să pun la îndoială punctul de vedere al lui Ehrenberg asupra acestui fragment, atunci cînd îl determină să spună că pentru Pericle „nici chiar legile sacre de la Eleusis nu erau parte a unei lumi divine, ca opusă unei ordini făcute de om" (*S. and P.*, 47).
56. *Republica* 563d, ἵνα δὴ μηδαμῇ μηδεὶς αὐτοῖς ᾖ δεσπότης, probabil o reamintire intenționată a laudei de sine a lui Demaratos în zilele de aur ale Greciei: ἔπεστι γάρ σφι δεσπότης νόμος (p. 61, mai sus). Hirzel atrage atenția asupra acestui fragment din Platon ca fiind o contradicție directă a elogiului pe care-l face Pericle democrației ateniene, însă Platon vorbește despre un stat în care idealul democratic al libertății a ajuns în stadiul de ἀπληστία, care înseamnă ruina ei. Nu există nici un indiciu că Atena ar fi ajuns în acest stadiu în zilele lui Pericle, înainte ca Platon să se fi născut.
57. ἄγραφα νόμιμα și πατρίους νόμους. Deși νόμιμα poate fi un termen mai vag decît νόμος, este evident că puteau fi uneori folosite interșanjabil. Cf. νόμιμα θεῶν la Eur., *Rugătoarele* 19 împreună cu τοὺς θεῶν νόμους la Sof., *Ai.*, 1343 (ambii referindu-se la îngroparea morților), și variațiile din Dem. 23 (*In Aristocr.*), 61 și 70. Spunînd că n-ar trebui numite νόμοι, Platon evocă remarca sa de la 788a potrivit căreia educația copiilor este mai degrabă o problemă de instruire și sfătuire decît de lege.
58. Cf. Devlin, *E. of M.*, 10: „Societatea nu e ceva ținut la un loc în mod fizic, ci e susținută de legăturile invizibile ale gîndirii comune. Dacă legăturile sînt prea mult slăbite, membrii ei se abat fiecare pe calea sa. O moralitate comună este parte a acestor legături. Legăturile sînt o parte din prețul plătit de societate; iar omenirea, care are nevoie de societate, trebuie să plătească acest preț." (Aici este și ceva din Protagoras.) Pentru Platon δεσμοί era o necesitate, pentru Antiphon, un coșmar (fr. 44 A, col. 4).
59. În *Etica* (1134b18 și urm.) Aristotel susține că există atît o formă naturală, cît și una legală de dreptate politică. Unii, spune el, au pus la îndoială că există φύσει δίκαιον, pentru că cele naturale sînt eterne (focul arde oriunde și întotdeauna), în vreme ce τὰ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν. Acestea sînt

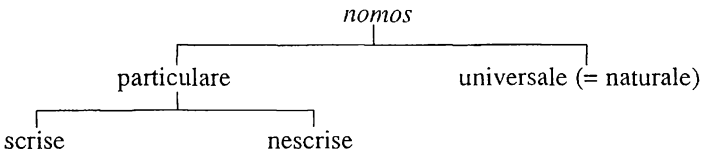
îndoielile epocii sofistice, punînd sub semnul întrebării certitudinile unui Solon sau ale unui Eschil. Aristotel li se opune printr-un argument oarecum obscur și nesatisfăcător care reflectă conflictul din propria sa minte între platonist și sofist și se sfîrșește neconvingător cu afirmația că există „o singură constituție naturală, universală, într-adevăr cea mai bună". Barker are un comentariu interesant, însă probabil exagerat de subtil, asupra acestui fragment în introducerea sa la *Natural Law* a lui Gierke, XXXV.

60. Despre înțelesul echității la Aristotel, vezi de asemenea W. von Leyden în *Philosophy*, 1967, 6–8.

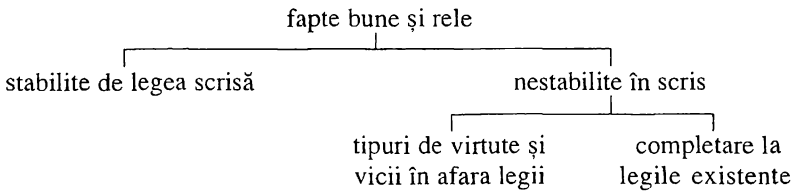
61. Hirzel, Ἄγρ. νόμ. 10. Clasificarea lui Aristotel poate fi schițată astfel (*Retorica*, A 10, 1368b 7 și urm.):



Retorica, A 13, 1373b4 și urm.:



În plus, clasificarea faptelor bune și rele la 1374a18 poate fi prezentată astfel:



62. Bignone (*Studi*, 129, n. 1) vede în aceste cuvinte o clară reminiscență de la Antiphon. Putea la fel de bine să fie Hippias, sau alții, dar cel puțin remarca sa este o dovadă în plus, dacă mai era necesară, că Aristotel nu face decît să repete noțiuni deja familiare în epoca de vîrf a sofiștilor. Hirzel (Ἄγρ. νόμ. 8) găsește că este dificil de înțeles cum a putut Aristotel să spună aici despre τὸ ἐπιεικές că ἀεὶ μένει καὶ οὐδέποτε μεταβάλλει, dată fiind varietatea pe care i-o atribuie mai înainte. Este uimitor cîți cărturari par să fi analizat solemn acest fragment ca pe o expresie serioasă a concepției lui Aristotel, în timp ce nu e decît unul dintr-o pereche de ἀντιλογίαι pentru a fi folosite așa cum cere cazul, în vederea victoriei la

tribunal. (Skemp reprezintă o excepție, *Plato's Statesman*, 198.) Despre noțiunea de ἐπιεικές, vezi Cope, *Introd. to Rhet.*, 190–193.

63. „*Sc.* și legile noastre scrise, care au fost făcute pentru noi, se poate să nu atingă idealul abstract de perfecțiune, însă probabil că ni se potrivesc așa cum sînt mai bine decît dacă ar face-o." (Rhys Roberts, Oxf. Trad. *ad loc.*)
64. Lesky, *Hist. Gr. Lit.*, 125; Snell, *Disc. of Mind*, 212. Solon, spune Snell, folosește tipul homeric de comparație, însă pentru un scop nou, să exprime „nu atît exploziile individuale de energie, cît necesitatea care le îmboldește, nu evenimentul singular, ci condițiile continue". Această intuiție „îl plasează în pragul filozofiei". Poate fi comparată cosmica δίκη a lui Anaximandru. (Fragmentele din Solon la care se face referire se găsesc în fr. 1 Diehl.)
65. Despre ἰσονομία și democrație, vezi p. 289, n. 5, mai jos.
66. Astfel crede Hirzel, Ἄγρ. νόμ., 69–71, într-un comentariu interesant, cu care nu sînt de acord în unele puncte.
67. Pohlenz (*Kl. Schr.*, II, 352) îl compară pe Sofocle cu Protagoras cu privire la respectul său pentru lege ca fiind cea mai înaltă realizare culturală.
68. După cît se poate aprecia, *Antigona* s-a jucat cam prin 440, *Rugătoarele* lui Euripide, pe la 420, iar *Oedip la Colonos*, postum, în 401.
69. Cf. fr. 189 (din Antiope):

    ἐκ παντὸς ἄν τις πράγματος δισσῶν λόγων
    ἀγῶνα θεῖτ' ἂν εἰ λέγειν εἴν σοφός.

    Pentru ἄμιλλαι sau ἀγῶνες λόγων, vezi *Rugătoarele* 195, 427, *Med.* 546, *Or.* 491. Despre caracterul competitiv al sofisticii vezi p. 42 mai sus.
70. Hippolit — un personaj foarte diferit — spune mîndru, în aceeași dispoziție (*Hipp.* 98): „Nu mă pricep să vorbesc mulțimii. Înțelepciunea mea este mai degrabă pentru cei cîțiva egali mie. Și chiar se potrivește. Aceia care în ochii celui înțelept nu au nici o valoare — ei sînt cei mai realizați în arta oratoriei pentru mulțime."
71. Hume, *Essays and Treatises* (Edinburgh, 1825), p. 195. Pentru Socrate, vezi de exemplu Xen., *Mem*, 1.2.9, *Oec.* 4.2–3, Platon, *Rep.*, 495d-e, Arist., *Ret.* 1393b3. Mai multe despre aceasta în *Socrates*, 89 și urm.
72. Pare să fi fost un loc comun al epocii. Antiphon scrie (fr. 58): „Speranțele nu sînt totdeauna ceva bun; căci pe mulți atari speranțe i-au aruncat în nenorociri ireparabile, și ce cred ei că vor face aproapelui lor, aceea s-a dovedit că au suferit ei înșiși."
73. Cf. Polyneikes (alt personaj negativ) la *Fenicienele* 599:

    ἀσφαλὴς γάρ ἐστ' ἀμείνων ἢ θρασὺς στρατηλάτης.

74. Vezi p. 282, n. 54, mai sus. Despre așa-numitele „Trei edicte" vezi Ehrenberg, *S. and P.*, 167–172, care susține cu îndreptățire că situația era mult mai schimbătoare decît sugerează această frază. Un anume interes prezintă faptul că trei dintre legile nescrise ale lui Pericle (a venera zeii, a asculta părinții, a arăta recunoștință binefăcătorilor) se reîntîlnesc într-o listă modernă de edicte pe care „Locke și majoritatea celorlalți teoreticieni" le-ar include în legea naturii (von Leyden, *Philosophy*, 1956, 27).
75. Barker, introducerea la Gierke, *Natural Law*, pp. xlvi-xlviii.

ANEXA

1. Vezi de asemenea Page, în *Proc. Camb. Philol. Soc.*, 1962, și Theiler, în *Mus. Helv.*, 1965.
2. În general este considerat corect, cu toate că manuscrisele platonice au βιαίων (în loc de βιαιῶν) τὸ δικαιότατον. Nu e necesar aici să cîntărim dacă este o greșeală a copistului sau un citat intenționat greșit, ironic, din partea lui Platon. Vezi despre aceasta Dodds, *Gorg.*, 270–272, și Theiler, *Mus. Helv.*, 1965, 68.
3. αἰτητάς Theiler, comparînd parafraza lui Platon οὔτε πριάμενος οὔτε δόντος τοῦ Γ. și Sofocle, *O.T.* 384: δωρητὸν οὐκ αἰτητόν. Parafraza lui Aristide este (II, 68 Dind.) οὔτε αἰτήσας, în vreme ce a lui Boeckh e ἀναιτήτας, pe care o urmează Schr. și Bowra. La Page: ἀνατεί („nepedepsit") (*loc. cit.*).
4. Îmi închipui că vor fi puțini cei care vor dori să urmeze afirmația lui Heinimann (*N.u.Ph.*, 71) că nici chiar aceasta nu implică relativitatea (și deci neuniversalitatea obligației) caracterului legilor și obiceiurilor, pentru că fiecare este o expresie a voinței lui Zeus și prin urmare obligatorie.
5. *Nomos Basileus*, cap. 5–7, pp. 72–108. La paginile 79–92 dă un rezumat util al comentariilor anterioare asupra fragmentului, la care H. Volkmann, în *Gnomon*, 1958, 474, îl adaugă pe al lui E. Wolf, *Gr. Rechtsdenken*, II (1952), 190 și urm.
6. *Sophs*, 297, n. 30. El pune cuvintele între ghilimele.
7. *Isth.*, 5.16, *Ol.*, 1.35. Păreri similare se întîlnesc în *Ol.*, 5.27, *Pyth.*, 2.34 și 3.39.
8. Comentariul lui Dodds (*Gorg.* 270) că „faptele lui Herakles nu sînt un simbol potrivit pentru ceea ce e tradițional" e fără legătură. Ceea ce a făcut tradiția a fost să le *justifice* (δικαιῶν τὸ βιαιότατον). Pentru a ilustra adevărul universal exprimat în primele trei versuri cel mai potrivit fapt ar fi fost unul (*a*) extrem de violent, și (*b*) săvîrșit de o ființă divină, fiul lui Zeus, care a devenit el însuși zeu.

V. Contractul social

1. De obicei cunoscut ca „teoria contractului social", în mare măsură datorită influenței lucrării *Contrat Social* a lui Rousseau, cu toate că și Locke a scris despre *The Original Contract*. Însă atît Rousseau, cît și Locke folosesc termeni mai generali ca „înțelegere" sau „pact", fără deosebire, iar, după cum a subliniat Peter Laslett (*Locke's Two Treatise*, 112), Locke nu folosește aproape deloc termenul „contract" în problemele politice: „pactul" sau „înțelegerea" creează societatea. Cel puțin, vorbind despre greci, termenul mai puțin concret și juridic este probabil preferabil.
   Nu mai trebuie spus că din diferențele dintre situațiile istorice reieșeau diferențe în înțelegerea și aplicarea conceptului. Cei care și-au descoperit propria identitate și au stabilit care e locul monarhiei după luptele religioase și ale Reformei se aflau într-o poziție diferită de cea a sofiștilor. Un lucru pe care îl aveau în comun în trecerea de la o perspectivă religioasă asupra legii la una seculară, de la acțiunea zeului la cea a omului. Kaerst arată pe

bună dreptate (*Ztschr. f. Pol.*, 1909, 506) că teoria contractului are două elemente care trebuie păstrate distincte, chiar dacă ele sînt combinate în unele formulări moderne. Acestea sînt (*a*) doctrina propriu-zisă a unui contract social (sau a unei înțelegeri sociale), adică acordul asupra asocierii între egali, și (*b*) *pactum subiectionis*, prin care cetățenii obișnuiți sînt legați să se supună unei autorități mai înalte. Doar cea dintîi își are originea în speculațiile grecilor. (Pentru istoria conceptului, din antichitate încoace, vezi articolul lui Kaerst; M. D'Addio, *L'idea del contratto sociale dai Sofisti alla Riforma*; și J.W. Gough, *The Social Contract*.)

2. Vezi, în plus, Guthrie, *Gks. and their Gods*, 184–189.
3. ἀθανάτου φύσεως κόσμον ἀγήρω, fr. 910 N. Burnet (*EGP*, 10, n. 3) spune că ἀγήρω este la genitiv, și ar putea fi corect, chiar dacă sună tautologic. Anaximandru B2 are ἀΐδιον καὶ ἀγήρω, care arată atît că tautologia poate merge înapoi chiar pînă la Anaximandru, cît și că forma ἀγήρω putea fi folosită pentru acuzativ, așa cum reiese de asemenea din exemple din LSJ. Nauck îl modifică , arbitrar, în ἀγήρων, pentru a rezolva problema.
4. Prefixul din συν- din compunerea verbelor poate fi folosit în două feluri: (*a*) obiectiv, ca în συντίθημι, pentru a pune două sau mai multe lucruri împreună, construind astfel un întreg compozit; (*b*) subiectiv, pentru a face ceva împreună sau în armonie cu altcineva, ca în σύμφημι, care nu înseamnă a spune ceva împreună sau în același timp, ci a spune ceva la unison cu altcineva, adică a fi de acord. Diateza medie συντίθημι era folosită în ambele feluri. Însemna, mai întîi, „a pune la laolaltă" sau a rîndui, și de asemenea a auzi sau a înțelege („a pune lucrurile cap la cap"); apoi, a fi de acord cu alții și (cu un infinitiv) a fi de acord să faci ceva. Cînd se viza legea, un tratat sau ceva asemănător, e probabil ca ambele sensuri să fi fost prezente: articolele constitutive sînt combinate sau puse laolaltă, iar asupra lor se cade mutual de acord (forța reflexivă a diatezei medii ajutînd la aceasta).
5. Citatele sînt din Barker, *Gr. Pol. Theory* (prima ediție 1918), 63, și *Pol. Thought of P. and A.* (prima ediție 1906), 73; Popper, *Open Soc.*, 115. Critica lui Barker ar putea fi valabilă împotriva lui Hobbes, dar nu împotriva lui Rousseau sau a altora care au vorbit despre un contract social. Și aici se poate vedea cît de înșelător este să vorbești despre „teoria contractului social" în sine (p. 287, n. 14, mai jos). Ceea ce am spus despre Barker li se potrivește și altor critici care au început de la presupunerea că Protagoras credea despre instituțiile politice și despre legi că sînt daruri ale divinității sau ale „naturii", de exemplu Loenen, *P. and Gk. Comm.*, 50, 65 și urm.; Mewaldt, *Kulturkampf*, II.
6. *EN* 1134b32, νομικὸν καὶ συνθήκη. Fragmentul din *Theaitetos* este tratat mai pe larg la pp. 141 și urm., mai sus.
7. Antiphon, fr. 44, DK, II, 347 și 355 (pp. 93, 94 mai sus); Untersteiner, *Sof.* IV, 100. Heinimann (*N.u.Ph.*, 139) spune că, în măsura în care Antiphon crede că încălcarea aduce atît αἰσχύνη, cît și ζημία, trebuie să includă și „legile nescrise", astfel încît doctrina sa nu este doar una a

contractului social ca origine a legilor, ci și a moralității ca avîndu-și originea în înțelegerea deliberată. Însă (*a*) eu nu sînt atît de sigur că Antiphon n-ar fi asociat rușinea cu pedeapsa pur legală; (*b*) este problematic dacă Antiphon a intenționat să le dea cuvintelor sale un sens istoric. (Vezi pp. 119, 120 mai sus.)

8. Despre Lykophron vezi p. 247 mai sus. Ca fondator al teoriei contractului social, Popper, *O.S.*, 114.
9. ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων. Mai degrabă concizia și simplitatea definiției lui Lykophron decît originalitatea pot să-l fi determinat pe Aristotel să-l aleagă pentru a-l cita.
10. ὕβρις βλάβη θάνατος. Sursa este încă o dată Aristotel, *Pol.*, 1267b37 și urm. Despre Hippodamos, vezi referințele din Bignone, *Studi*, 43, și scurtul, dar lucidul comentariu despre el din Barker, *Pol. Theory of P. and A.*, 44–46.
11. Vezi Devlin, *Enforcement of Morals*, 86 și 88, și cf. p. 280, n. 41, mai sus. De partea lui Aristotel e de asemenea pseudo-Dem. 25 (*In Aristog.*), 16–17: legile vizează nu numai τὸ δίκαιον, dar și τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον. Ele au un dublu scop: să împiedice nedreptatea și, prin pedepsirea celor care le încalcă, „să-i facă pe ceilalți mai buni". Pentru concepția lui Democrit, vezi vol. II, 496 (fr. 245).
12. Se va vedea că nu-l urmez pe Popper atunci cînd distinge la Platon „o schimbare completă la față" între *Gorgias* și *Republica*. Vezi Popper, *O.S.*, 116.
13. *G.P.T.*, 160. Este relevantă propria poziție a lui Barker, care e o reconciliere între *physis* și *nomos*, cel puțin în plan uman. Guvernarea este pentru el „un (atribut) esențial al societății politice, care la rîndul ei este un atribut esențial al naturii umane".

    Pentru a fi corecți față de el, trebuie adăugat că în introducerea sa la Gierke, *Nat. Law.* (1934), a fost mult mai precaut în exprimare. Barker spune acolo (p. xlix): „Filozofii legii naturale erau capabili să vorbească despre o « stare a naturii » anistorică și despre realizarea anistorică a unui contract prin care oamenii au ieșit din ea... Pe de altă parte... filozofii legii naturale nu se ocupau de fapt cu antecedentele istorice ale Statului: pe ei îi preocupau presupozițiile sale logice. Rămîne încă de dovedit concepția potrivit căreia Statul, ca fiind distinct de societate, este o asociere legală care se întemeiază în mod fundamental pe presupozițiile contractului."
14. *Comm. on Rep.*, 71 și urm. Așa cum e definită acolo, teoria ar exclude cu siguranță opinia lui Glaucon, însă nu este greșit să vorbim despre „*o teorie* a Contractului Social", în sine? (Majusculele sînt ale lor, dar nu și italicele.) Ceea ce spun chiar autorii despre Hobbes, Locke și Rousseau, pe care toți îi recunosc drept contractualiști, arată că mai degrabă este vorba de a alege una sau alta dintre teoriile lor despre contractul social, fiecare susținîndu-l în forme oarecum diferite. Apoi, cu greu se poate nega că teoria lui Glaucon *este* contractualistă (359a: συνθέσθαι ἀλλήλοις... νόμους τίθεσθαι καὶ συνθήκας). A spune că teorie a contractului social este doar aceea care nu

se bazează pe vreun enunț istoric, și prin urmare este imună la obiecțiile care-i sînt aduse în această formă, înseamnă a considera rezolvată o chestiune litigioasă. Pare mult mai de folos să se înceapă cu faptul că există două forme principale ale teoriei, așa cum face Popper cînd distinge forma teoretică, ce se ocupă doar de scopul statului (pe care el o vede la Lykophron), de „teoria tradițională istoricistă a contractului social" (*O.S.*, 114).

15. Pentru această teorie vezi pp. 55 și urm. și Anexa (68 și urm.) mai sus. Chiar și Sofocle, în corul *Antigonei* (335), menționează rînduiala legală a vieții sociale ca ceva „dezvoltat pentru propriul său avantaj, prin propriile sale eforturi" de către om. (Astfel explică Jebb ἐδιδάξατο.)
16. Hume observă asta, numind *Criton* „singurul fragment din antichitate întîlnit de mine, în care obligația supunerii față de guvernămînt este atribuită unei făgăduieli". „Astfel, comentează Hume, [Socrate] construiește o consecință conservatoare [Tory, *n. t.*] a supunerii pasive pe o întemeiere liberală [Whig, *n. t.*] a contractului inițial." (*Of the Original Contract, ad fin.* W.C. ed., p. 236.) Fără îndoială este reală atribuirea lui Socrate. Așa cum corect a atras atenția De Strycker (*Mélanges Grégoires*, 208), atitudinea sa este confirmată nu numai de modul în care a murit, ci și de faptul că a apărat singur legea împotriva unui *demos* scos din fire, în cazul generalilor, după victoria navală repurtată la Arginuse (*Socrates*, pp. 59 și urm.).
17. Natura și valoarea definițiilor genetice sînt clar explicate de Cassirer în *P. of E.*, 253 și urm.
18. Hobbes, *De corpore*, partea I, cap. 1, § 8, așa cum e parafrazat și citat de Cassirer, *loc. cit.*
19. Referințe pentru acest paragraf: Hobbes, *Leviathan*, partea I, cap. 13 (ed. Waller, p. 85); Rousseau, *Origin of Inequality*, trad. Cole (Everyman), 169, 175, 221, *S.C.* (W.C. ed.), 254. Cross și Woozley, *P.'s Rep.*, 72.
20. Începutul, ἦν γάρ ποτε χρόνος (a fost odată ca niciodată) îi amintește pe legendarii poeți Linus și Orfeu și este folosit din nou în versuri de Critias și Moschion. (Vezi Kern, *Orph. Frr.*, p. 303.)
21. În *logosul* ce urmează mitului nu spune pe această temă decît: „Cetatea prescrie legile, aflate și rînduite de legislatorii buni din trecut, și îi silește pe cetățeni să conducă sau să se lase conduși după ele" (326d).
22. Popper (*O.S.*, 116) spune că Platon pune aici teoria în formă istoricistă, dar eu nu găsesc c-ar fi așa. În *Gorg.* 483b timpul prezent este folosit peste tot.
23. Se pune la îndoială dacă Socrate credea într-o viață viitoare (vezi *Socrates*, pp. 156 și urm.). Pentru ideea judecății care-l urmărește pe om din lumea aceasta în cealaltă, vezi Esch., *Rugătoarele*, 228–231.

VI. Egalitatea

(1) EGALITATEA POLITICĂ

1. O expresie clasică a lui este dezbaterea pe care Herodot o prezintă oarecum nefiresc că ar fi avut loc între cei trei uzurpatori persani ai valorilor

monarhiei, oligarhiei și democrației, respectiv. În măsura în care sînt vizate ultimele două, sînt turnate în tipare pe deplin grecești (Hdt. 3.80–82).

2. Cf. Vlastos, Ἰσ. πολ. 8, n. 1: „Ambiguitatea lui δῆμος (*plebs* sau *populus*) e numai spre bine. Oponenții democrației îl pot lua în primul sens... în timp ce democrații serioși îl puteau invoca pe al doilea."
3. *Philia*, un cuvînt cu aplicare extraordinar de largă. Pentru oameni, este prietenie sau afecțiune, dar se extinde dincolo de sfera umană. Aristotel (*E.N.* 1155a18) o vede între păsări și animale, în relația dintre părinți și copii, iar Teofrast chiar și între plante. Într-o cosmogonie anterioară ceva mai mitică a lui Pherekydes (fr. 3), lumea a fost creată printr-o îmbinare a opuselor prin *philia*, iar în Platon (*Tim.* 32c), *philia* cosmică rezulta din structura geometrică a lumii. În mod asemănător, în *Gorgias* 508a, „înțelepții" spun că cerurile și pămîntul, zeii și oamenii sînt cu toții ținuți la un loc de comuniune, *philia*, armonie, înțelepciune și dreptate. Se face legătura cu vechea teorie a lui „cele asemenea se adună", pentru că „învățații care cugetă și scriu despre natură și despre univers susțin că întotdeauna cele ce se aseamănă trebuie să fie *philon* între ele" (*Lysis* 214b). La Empedocle, spiritul cosmic al lui *philia* unește cele diferite, însă numai pentru că are puterea de a le asimila unele altora (fr. 22.5), așa cum opusele au fost făcute să se amestece la Pherekydes.
4. Ar., *EN* 1155a22 și urm., *EE* 1241a32 și urm., 1234b22 și urm., *EN* 1167a22. Pentru referiri la ὁμόνοια vezi în plus Schmid, *Gesch.*, 163. Bignone (*Studi*, 87 și urm.) argumentează pentru o relație strînsă între teoria morală a concordiei din π. ὁμόνοιας a lui Antiphon și teoria sa a dreptății așa cum e dezvoltată în Ἀλήθεια. În *Clitopho*, observă el, se spune că unul dintre discipolii lui Socrate ar fi susținut că φιλία era rezultatul lui δικαιοσύνη, iar ὁμόνοια, cea mai fidelă manifestare a lui φιλία (409a-e, adăugînd că nu este vorba de ὁμοδοξία, astfel că întregul fragment stă într-o foarte strînsă relație cu Aristotel, mai ales *EN* 1167a22 și urm.). Bignone ar fi putut să adauge *Rep.* 351d, unde Socrate îi spune lui Thrasymachos că nedreptatea duce la ură și conflicte, însă dreptatea la ὁμόνοια și φιλία. În pofida interesantelor fragmente pe care le prezintă spre comparare, nu se poate spune că Bignone și-a demonstrat ideea. Din păcate, fragmentele existente din π. ὁμ. nu fac nici o referire la ὁμόνοια, astfel încît nu știm chiar nimic din ce a spus Antiphon despre ea. Mai mult, în încercarea de a reconcilia Ἀλ. și π. ὁμ., ignoră cu desăvîrșire col. 5 din *OP* 1364 fr. 1 (DK, II, 349), unde Antiphon spune că acționează contra naturii acela care nu atacă pe altul decît provocat și care răspunde cu blîndețe la tratamentul rău al părinților.
5. ἴσος, ἰσότης, ἰσονομία, ἰσονομεῖσθαι. Pentru înțelesul lui ἰσονομία, vezi Ehrenberg în *R.E.*, Suppl. VII, 293 și urm. Vlastos a susținut împotriva lui Gomme că, deși nu e sinonimă cu democrația, era întotdeauna identificată cu ea în secolul al V-lea. (Vlastos, Ἰσον. πολιτική. Jaeger e de acord, *Paid.* I, 101, n. 1.) Pare să fie în general adevărat, însă nu pot merge alături de

Vlastos pînă la capăt cînd afirmă că menționarea lui ὀλιγαρχία ἰσόνομος în Tucid. 3.62.3 corespunde perfect teoriei sale. Dacă, așa cum spune el, conotațiile celor două cuvinte sînt diferite, nu e surprinzător ca și denotațiile lor să difere ocazional, chiar și numai pentru obținerea unui efect special. Cf. Ehrenberg, *loc. cit.*, 296.

6. Isocr., *Areop.* 21, Platon, *Gorg.* 508a, *Legile* 757a–758a. Este interesant că pentru a descrie egalitatea democratică în *Legile* Platon folosește aceleași trei cuvinte ca Euripide, care o făcea în același scop: τὴν μέτρῳ ἴσην καὶ σταθμῷ καὶ ἀριθμῷ, iar în lauda pentru Ἰσότης a Iocastei se spune (541):

καὶ γὰρ μέτρ' ἀνθρώποισι καὶ μέρη σταθμῶν
Ἰσότης ἔταξε κἀριθμὸν διώρισε.

Vezi de asemenea Sofocle, fr. 399 N. Propoziția οὔτ' ἀριθμῷ οὔτε σταθμῷ din Xen., *Simp.* 4.43, sugerează ceva proverbial.

(2) EGALITATEA AVERILOR

1. ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν. Mai departe (1267b9), totuși, Aristotel spune că a limitat aceasta la posesia pămîntului. Evident că egalitatea, așa cum era de așteptat pentru acea epocă, li se aplică doar cetățenilor, iar Phalios a propus chiar ideea că toți meșteșugarii ar trebui să fie sclavi deținuți de comunitate (1267b15).

(3) EGALITATEA SOCIALĂ

1. *OP*, 1364, fr. 2, DK, fr. 44 B. Prin urmare este din fragmentul a cărui autenticitate este garantată, chiar dacă nu se cunoaște relația sa cu fragmentul 1. (Vezi *OP*, vol. XI, 93.) A trebuit ca primele rînduri să fie refăcute în mare măsură, dar sensul lor poate fi considerat sigur.
2. *Barbaroi* înseamnă strict popoarele care nu vorbeau limba greacă, și este adesea utilizat pentru a se face această distincție factuală, fără nici o implicație peiorativă. Grecii aveau totuși un puternic sentiment al superiorității lor asupra altora, mult mai frecvent implicația peiorativă fiind accentuată. În vorbirea comună cuvîntul era încărcat cu reproșuri de necunoaștere, prostie sau lipsă a moralei. Este o insultă atunci cînd Tyndareos îi spune lui Menelaos (Eur., *Or.*, 485) βεβαρβάρωσαι, χρόνιος ὢν ἐν βαρβάροις.
3. Dacă așa se traduce, atunci „grecii" este mai degrabă neobișnuit. Grenfell și Hunt redau astfel: „avem cu toții, de la natură, aceleași însușiri, indiferent dacă sîntem barbari sau eleni", traducere care e probabil mai precisă. Oricum, următoarea propoziție arată că de fapt intenția este de a șterge distincția. Dublul accent din φύσει πεφύκαμεν se pierde în traducere.
4. Multe dintre cuvintele cuprinse între paranteze nu au rămas, iar traducerea urmează textul refăcut de Bignone în *Studi*, p. 65, pentru care a găsit indicații într-un fragment din *De abstinentia* lui Porfir (3.25, p. 221 Nauck).
5. Și cu siguranță străduinței sofistice de obținere a unui efect retoric prin intermediul dublei semnificații (factuală și peiorativă) a lui βάρβαρος. Întregul argument ar fi putut să sune cam așa: „Acordăm prea multă importanță neamului din care face parte cineva, ori, printre noi, descendenței

sale. Îi numim *barbaroi* pe toți ceilalți și folosim termenul ca să spunem că sînt neștiutori sau necivilizați. În același timp, acordăm oamenilor respect sau dispreț potrivit strămoșilor pe care i-au avut. Dacă *barbaros* înseamnă prost, nu sîntem de fapt noi, aici, *barbaroi*? Pentru că în realitate nu există nici o diferență între greci și non-greci în natura lor. Toți oamenii sînt fundamental asemănători, cu aceleași nevoi și mijloace de a le satisface. O diferență esențială nu există nici între cei de spiță aleasă și cei obișnuiți."

6. De părerea lui Tarn că e vizată doar egalitatea biologică s-au ocupat adecvat Merlan, *CP* (1950), 164, și Baldry, *Unity*, 43 și urm.
7. Fr. 91 Rose, p. 59 Ross (trad. Oxf.). Pentru Lykophron, vezi pp. 313 și urm. mai jos.
8. Pentru exactitate trebuie spus că în prolog se proclamă descendent pe o linie nobilă care a decăzut, căci, cum spune el, „sărăcia ne-a șters noblețea". Avînd în vedere remarca lui Oreste, s-ar părea că nu trebuie acordată prea multă importanță faptului. Dar în Grecia, chiar în vremea lui Euripide, descendența nobilă și posesiunea materială erau legate una de alta mai mult decît azi (Nestle, *Euripides*, 323). Neputința primeia fără cea de-a doua este accentuată în alt loc de Euripide (fr. 22, 95, 326). Pentru atitudinea sa față de bani în general, vezi Nestle, *Eur.*, 334 și urm. Într-un fragment din *Archelaos* (fr. 232) se repetă că nu trebuie neapărat ca sărăcia să distrugă noblețea de caracter moștenită. Însă nu trebuie uitat că replicile sale sînt spuse de personaje dramatice. Fr. 235 exprimă un dispreț total pentru avere, însă fr. 248 pare să ocărască sărăcia, și toate trei fragmentele sînt din aceeași piesă.
9. *Androm.*, 638, fr. 141, 168, 377. Se spune că Antistene ar fi susținut că cei de spiță aleasă au virtutea (DL, 6.10).
10. Pentru intriga piesei și contextul fragmentelor, vezi Vogt, *Sklaverei*, 16.
11. Alegerea verbului (διέκρινε) trădează aici interesul poetului pentru știința naturii, căci pentru contemporanul său Anaxagoras și pentru alți filozofi procesul care a dat naștere cosmosului și tuturor ființelor vii pe care le cuprinde acesta era unul de continuă „separare". Această uniformitate inițială a omenirii apare de asemenea la Sofocle, în *Tereos* (fr. 532).
12. Nestle, *Euripides*, 324. Cf. p. 38, n. 1, mai sus.

(4) SCLAVIA

1. Pentru autorități în domeniu, vezi A.H.M. Jones, în *Slavery*, ed. Finley. Și celelalte eseuri din această colecție sînt recomandabile; de asemenea Nestle, *Euripides*, 348 și urm., și J. Vogt, *Sklaverei und Humanität*, 1–19. V. Cuffley, în *JHI*, 1966, se ocupă de ea în patru capitole: (1) ca hotărîre a destinului, (2) ca poziție justificabilă a celor inferiori, (3) sclavia obștească și (4) sclavia metaforică a omului față de dorințele sale primare.
2. Vezi însă Finley, în *Slavery*, 148.
3. *Demost.*, *Phil.* 3.3, *In Meid.* 46–48. Cf. Eur., *Hec.* 291. Despre legile cu privire la sclavie în Atena, vezi Harrison, *The Laws of Athens* (1968), partea I, cap. 6.

4. Pentru mai multe informații, vezi Newman, *Politics*, vol. I, 142.
5. Nestle, *VMzuL*, 377. Însă despre descrierea aristotelică a sclavului ca „unealtă vie", vezi Harrison, *The Laws of Athens*, 163, n. 2.
6. Eur., fr. 93. Această înrăutățire silită era deja recunoscută în Homer. Vezi *Od.* 17.322: sclavia îi răpește omului jumătate din ἀρετή.
7. Vezi eseul informativ al lui Schlaifer, din Finley, p. 127. Însă pentru credința lui Euripide în sclavia naturală el se bizuie în întregime pe fr. 57, în vreme ce acesta (*a*) este complet fără context și pare să fie declamat de un tiran sau de un alt personaj negativ, (*b*) textul însuși nu este sigur, iar cuvîntul φύσει e o corectură.
8. Platon, care nu era abolиționist, spune că sclavii s-au dovedit adesea mai buni decît frații sau decît copiii și au salvat viețile stăpînilor, proprietățile lor sau întreaga lor familie (*Legile*, 776d).
9. *Ion*, 725–734; *Med.*, 54, *Bac.* 1027. Sclavii împărtășesc bucuriile și necazurile familiei.
10. *Fenicienele,* 392, *Ion* 674, fr. 313.
11. Chiar și Sofocle era gata să lase un personaj să meargă atît de departe. Vezi fr. 854: εἰ σῶμα βοῦλον, ἀλλ' ὁ νοῦς ἐλεύθερος; caracterul accidental al sclaviei, cel puțin într-un anumit caz, este arătat de corul din piesa *Agamemnon* a lui Eschil (1084), cînd vorbesc despre harul profeției Cassandrei: μένει τὸ θεῖον δουλίᾳ περ ἐν φρενί.
12. Fr. 495.41 și urm. pare să spună că cel curajos și drept, chiar dacă e sclav, este mai nobil decît alții care sînt degeaba plini de sine, însă nu găsesc că textul este absolut limpede, și nici traducerea literală din nota lui Nestle (*Eur.*, 546) nu pare să corespundă prea bine cu versiunea sa din text (p. 358). De comparat cu fr. 976 ἀκόλασθ' ὁμιλεῖν γίγνεται δούλων τέκνα.
13. Ceea ce e bine și impresionant spus de Nestle, *Eur.* 359.
14. De aceea voi restrînge informațiile la o notă de subsol. Cuvintele (ἐλευθέρους ἄφηκε πάντας θεός· οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν) sînt citate de un comentator al *Retoricii* lui Aristotel (1373b), unde acesta argumentează pentru o dreptate naturală ca distinctă de cea doar legală. După ce redă cunoscutele versuri din *Antigona* despre eternele legi nescrise și un pasaj în aceeași notă din Empedocle, el adaugă: „și la fel Alkidamas în discursul lui messenian". Deci Aristotel însuși nu avea nici o îndoială că Alkidamas vorbea despre o lege universală a naturii. Zeller crede totuși (citat de Newman, *Politics*, I, 141, n. 1) că n-ar fi servit scopului acelui discurs să atace întreaga instituție a sclaviei, de aceea nici n-ar fi făcut-o, iar Levinson este de acord (*D. of P.*, 142): este „foarte improbabil că ar fi fost hotărît să aplice universal principiul său" (un excelent exemplu de argument retoric de manual: ἐκ τοῦ εἰκότος. Vezi pp. 147 și urm. mai sus). Adevărul însă e că afirmația *este* universală, și nici o presupunere despre ce ar fi fost prudent sau plin de tact nu poate sta împotriva cuvintelor însele. Sinceritatea sofistului sau capacitatea sa de duplicitate nu intră în discuție. Brzoska (*RE*, I, 1536) presupune că lucrarea nu a fost un discurs veritabil pentru acea ocazie, ci

numai un „Schulstück". Utilizarea pe care o dă comentatorul verbului μελετᾶν (ὑπὲρ Μεσσηνίων μελετᾷ καὶ λέγει) sprijină această presupunere. Despre Alkidamas, vezi pp. 245 și urm. mai jos.

(5) EGALITATEA RASIALĂ

1. Platon a apărat sclavia spre sfîrșitul vieții, în *Legile*, ca și în *Republica*. Fragmentul din *Omul politic* (262c-e) unde dă ca exemplu de clasificare greșită pe aceea dintre greci și barbari, pentru că neamurile negrecești diferă unele de altele la fel de mult pe cît diferă de greci, a fost citat ca dovadă că, temporar, s-ar fi răzgîndit (Schlaifer, *op. cit.*, 98). Probabil este îndoielnic dacă se dorea ca exemplul să aibă mai mult decît o semnificație logic-formală. În pofida lui Skemp (*ad loc.*), e dificil de potrivit „sarcasmul mușcător" de aici în concepția generală a lui Platon, care a durat pînă la *Legile*, iar afirmația lui Platon nu implică în mod necesar negarea ideii că toate neamurile diferite de barbari sînt în anumite privințe inferioare grecilor. Este remarcabil totuși că în *Phaidon* (78a) recomandă să se caute nu numai în întreaga Grecie, ci și printre națiunile barbare, ca să fie găsit leacul pentru frica de moarte.
2. Hippocr., *A.W.P.*, cap. 12 și urm. (II, 52 L). Ultimul punct, despre greci, este adăugat de Aristotel (*Pol.*, 1327b29), însă evident legat de surse anterioare.
3. Eur., fr. 1047, Democr., fr. 247 (din nou în forma unui trimetru iambic, despre care DK[10] II, *Nachtr.*, p. 424, e nepotrivit), Lysias, *Or.* 31.6. Este modificat în Aristof., *Plut.* 1151 și Tucid. 2.43.3.
4. Pentru o scurtă analiză a evoluției simțului grecilor de unitate și superioritate asupra altor neamuri, vezi Schlaifer, *op. cit.*, 93 și urm. Despre perspectiva panelenică a sofiștilor, vezi pp. 42 și urm. mai sus.
5. Pentru alte opinii vezi Untersteiner, *Sophs.*, 283, *Sof.* III, 104; Bignone, *Studi*, 29; Baldry, *Unity*, 43; Strauss, *J. of Metaph.*, 1959, 433.
6. συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους, Hippias, în *Prot.*, despre auditoriul (grec) din preajma sa; το Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὑτῷ οἰκεῖον καὶ συγγενές, *Rep.*
7. Volumul VIII din *Entretiens Hardt (Grecs et Barbares)* e consacrat discuției lor.
8. Deja am văzut aceasta cu privire la distincțiile legate de naștere la Euripide (fr. 52, pp. 127 și urm. mai sus). Vezi de asemenea p. 53 (Archelaos) și vol. II, pp. 207, 315, cu n. 4, 343, 472.

VII. Relativitatea valorilor și efectele ei asupra teoriilor etice

1. Cf. p. 54 și urm.
2. Vezi Cassirer, *Phil. of Enlightenment*, 307.
3. Ayer, *Philosophical Essays*, 242.

4. Eur., fr. 19, Ar., *Broaștele*, 1475. Răspunsul îi e atribuit lui Antistene de Plutarh, *De aud. poet.*, 33c, iar lui Platon de Stobaios, *Flor.*, 5.82 (ambii citați de Nauck).
5. *Phaidr.*, 263a. Cf. *Euthyphron* 7c-d, *Alc. I.* 111e–112a. Nestle (*VMzuL* 271) spune că rîndurile din *Fenicienele* „reproduc, fără posibilitate de a greși, doctrina lui Protagoras". Nu-l sugerează însă mai degrabă pe Socrate?
6. Fr. 61; vezi vol. I, 445.
7. Platon, *Prot.* 333e–334c. Echivalarea utilitaristă dintre ἀγαθόν și ὠφέλιμον era printre favoritele lui Socrate. (Vezi *Socrates*, cap. III, § 8.) Nici nu poate fi pus la îndoială că discursul lui Protagoras reprezintă propria sa concepție. Xenofon îl arată (*Mem.* 387) pe Socrate spunînd ceva asemănător (ceea ce este bun pentru un om înfometat este rău pentru unul care are febră etc.) și a fost acuzat pe acest considerent că-i atribuie lui paternitatea ideilor lui Antistene (Caizzi, *Stud. Urbin.*, 1964, 65; oricît de ciudat ar părea, nu ale lui Protagoras). Oricum, ceea ce susține Socrate acolo este că, pentru orice, calitatea de a fi bun stă în capacitatea de a-și îndeplini funcția proprie — un principiu socratic căruia nu i se poate reproșa nimic (cf. *Rep.* 352e–353d). Lecția sa era extrem de practică: ceea ce este bun trebuie să fie *util*, și același lucru poate fi util sau dăunător conform împrejurărilor. (*Menon* 87e–88c și Xen., *Mem.*, 4.6.8). Este o problemă mai cuprinzătoare cum diferă exact gîndul său de al unui sofist ca Protagoras, însă e incorect să se spună, așa cum face Caizzi, că fragmentul din Xenofon este „fortemente antiplatonico" (prin care vrea să spună împotriva lui Socrate cel din dialogurile lui Platon).
8. Și Adam, și Grube îl numesc irelevant. Pentru H. Gomperz (*S.u.R.*, 162) este o „intruziune care deranjează", și ia această intruziune ca dovadă că era un extras din una dintre cărțile lui Protagoras. Ar putea fi așa, însă Platon nu e acel tip de scriitor care să introducă forțat ceva acolo unde nu se potrivește, doar pentru a cita cuvînt cu cuvînt.
9. Într-o prelegere nepublicată.
10. *VM* 3 (citat parțial la p. 73 mai sus): Versényi, *Soc. Hum.*, 33–35, 43.
11. [Plut.] *Vitae* 833c, Antiphon A6. Despre aceasta și despre identitatea lui Antiphon, vezi mai multe la pp. 229 și urm. Perspicacitatea psihologică e sugerată de asemenea de dictonul său (fr. 57) că boala este o vacanță pentru trîntori, pentru că atunci nu trebuie să iasă la lucru. Am presupus aici că istoria din *Vitae* este adevărată, însă vezi p. 229, cu notele.
12. Cap. 3, trad. de Jones. Jones (ed. Loeb, 257) citează D.L. 7.40 ca dovadă că *Legea* este destul de tîrzie pentru a fi fost scrisă sub influență stoică. Însă, în afară de faptul că, după cum spune, „asemănarea poate să nu pară izbitoare", se pare că el a trecut cu vederea extrasul din Antiphon.
13. Uneori se presupune că *VM* a fost scris sub influența lui Protagoras (de exemplu Versényi, *Socr. Hum.*, 11, însă Longrigg neagă, în *HSCP*, 1963). Data nu este sigură. Dacă Festugière are dreptate să-l plaseze între 450 și 420, Protagoras ar fi putut să-l cunoască, însă a fost probabil ulterior (Lloyd,

în *Phronesis*, 1963). Chiar și așa, concluziile sale reies mai mult din exigențele practicii medicale decît din influența vreunui gînditor care nu era medic, iar mie îmi pare neîndoielnic că Protagoras a fost influențat de medicii empiriști contemporani lui. Nu e o dovadă împotrivă faptul că, potrivit lui Sextus, el a „introdus" teoria „omul e măsura" (Versényi, *op. cit.* 11, n. 9). Probabil că un mod mai potrivit de a pune problema este că orientarea empirică a lui Protagoras l-a determinat să se intereseze de medicină și de subiecte practice asemănătoare.

14. Potrivit lui Aristotel, diferența dintre ἀγαθόν și καλόν este aceea că καλόν este un termen mai cuprinzător. ἀγαθόν nu se referă decît la fapte, însă καλόν e folosit *și* acolo unde nici o acțiune sau mișcare nu e implicată. (Vezi *Metafizica*, 1078a31.)
15. Fr. 1. O interpretare detaliată este rezervată pentru discutarea implicațiilor epistemologice, pp. 150 și urm. mai sus.
16. Dacă se admite că „Dublele Argumente" (pp. 249 și urm. mai sus) reflectă învățăturile lui Protagoras, ele oferă o dovadă în plus că relativismul lui includea concepte ca bine și rău, adevărat și fals, lăudabil și blamabil.
17. Aristotel a adunat fragmentele în *Metafiz.* 1009b15 și urm. Vezi despre ele vol. II, 319, 229, 67. Folosirea lui ἄνθρωπος este comentată mai pe larg la pp. 153 și urm. mai sus.
18. Evident că ceea ce urmează nu era de găsit în scrierile lui Protagoras, dar e improbabil că s-ar abate de la gîndirea sa. După cum spune Cornford, el trebuia să-și reconcilieze profesiunea de sofist cu afirmația că toate opiniile sînt la fel de adevărate, și nu există alt mod în care ar fi putut s-o facă. Ideea este susținută în întregime de H. Gomperz, *S.u.R.*, 263 și urm., iar pentru alte referințe vezi Untersteiner, *Sophs*, 70 și urm. (n. 1). S. Moser și G.L. Kustas, în *Phoenix*, 1966, afirmă că „citirea dialogului *Protagoras* în lumina lui *Theaitetos*" a fost o cauză majoră a interpretării greșite a celui dintîi. Această afirmație depinde de acceptarea presupunerii lui Th. Gomperz (*Gk. Th.* I, 457) potrivit căreia unul prezintă un Protagoras „veritabil", iar celălalt o imitație — procedură foarte arbitrară.
19. Platon folosește o varietate de cuvinte în acest fragment, toate fiind traduse uneori doar prin „rău" sau „bine". Eu le-am introdus în italice și am adăugat o aproximare a diferitelor semnificații pe care le puteau avea pentru greci. *Kakon*: cel mai general termen pentru *rău*; *agathon*: cel mai general termen pentru *bine*, cu nuanțe de ceva *care determină o îndeplinire eficientă a funcției*, prezent de obicei în termenii grecești de asentiment; *poneron*: care cauzează efort, chin, durere sau supărare (din substantivul *ponos*: trudă, necaz, supărare); *chreston*: folositor, bun, eficient, în regulă (cuplat cu *hygieinon*: sănătate, la 167c 1); *kalon*: plăcut, frumos, de bună calitate, lăudabil, onorabil.
20. „Nu se poate nega că aici e un cerc vicios... Dacă judecățile de valoare sînt valabile doar pentru subiectul în cauză, cum poate judecata potrivit căreia două opinii nu au valoare egală să fie validă și pentru altcineva decît

individul care a făcut-o?" (Gomperz, *S.u.R.*, 269.) Așa cum remarcă von Fritz (*RE*, XXIII, 917), dacă teoria morală a lui Protagoras conține o inconsistență și contradicție a premiselor sale fundamentale, el împărtășește această inconsistență cu majoritatea relativiștilor moderni, care, asemenea lui, încearcă să-și combine relativismul cu teorii pozitive și precepte de acțiune.

21. Pentru o critică a interpretării lui Gomperz cu privire la Protagoras, vezi ZN, 1357, n. 1.
22. Cf. p. 121 de mai sus. Sper că am rezolvat dificultatea simțită și exprimată de A.T. Cole în *Yale C.S.*, 1966, care l-a condus la concluzia că „apologia" pe care i-o face Platon lui Protagoras era de fapt „nu o apologie, ci două", conținînd, respectiv, „o concepție « subiectivistă » compatibilă cu principiul omul e măsura așa cum e exprimat la 166d, și una « utilitaristă », nu la fel de compatibilă" (pp. 112 și 114). În particular, nu sînt de acord că Platon a interpretat sau a înțeles greșit teoria de la 167a-b (p. 116). Teza că 169d este în contradicție cu ea nu e adevărată. Platon nu spune acolo decît că, potrivit lui Protagoras, „unii oameni sînt superiori în ce privește problema a ceea ce este mai bine sau mai rău, și aceștia, spune el, sînt înțelepți" (traducerea lui Cornford). El nu spune că acești judecători mai buni sînt precum cei sănătoși în opoziție cu cei bolnavi. Ei sînt, evident, medicii (sau, în domeniile lor, agricultorul, oratorul ori sofistul).

VIII. Retorică și filozofie

(1) INTRODUCERE

1. Care pot fi studiate în lucrări ca *Attische Beredsamkeit* a lui Blass, *Antike Kunstprosa* a lui Norden sau *Greek Orators* a lui Dobson. Poate fi menționat de asemenea articolul lui Kroll în *R.E.*, Suppl. VII, 1039–1138, ca și *The Art of Persuasion in Greece*, de G. Kennedy.
2. H. Gomperz în *Sophistik und Rhetorik*. Teza sa este negată de H. Mayer în *Prodikos*, care se referă la respingerile lui Wendland, în *Gött. Gel. Anz.* (1913), nr.1, și Drerup, în *Lit. Zentralbl.* (1913), Sp. 681.
3. τὰ βιβλία τὰ περὶ τῆς τῶν λόγων τέχνης γεγραμμένα (Platon, *Phaidros*, 266d) sau simplu τέχναι, p. 261, n. 28, mai sus.
4. *Gorgias*, 465c și 520a. Analogia dintre minte și corp, retorică și medicină (sau medicamente) nu este nouă, așa cum am văzut la pp. 137 și urm. La Platon este doar mai rafinată.
5. Taylor a subliniat (*V.S.*, 92,98) că Platon limpezește două lucruri despre *antilogiké* și eristică, anume că erau răspîndite pe vremea lui Socrate și nu se datorau pervertirii metodei sale de purificare prin întrebări *(élenchos)*, iar originea lor era eleatică.
6. Xenofon, *Mem.* 1.2.31. Gigon se îndoiește de autenticitatea incidentului (în *Komm. z. erst. Buch* 58).

7. Conform lui Stenzel în *R.E.*, 2, Reihe, v. Halbb. 821 și urm. Stenzel merge pînă acolo încît afirmă că limba era prima lecție din învățăturile lui Socrate.
8. A fi un bun vorbitor, ca și un om de acțiune, era ambiția oricărui grec încă din epoca homerică, după cum subliniază Lesky (*H.G.L.*, 350). Vezi *Iliada*, 9.433.
9. Aristotel i le atribuie lui Corax (*Retorica* 1402a17). Platon i le atribuie, într-o formă oarecum împodobită și caricaturală, lui Teisias, despre care se spune că a fost discipolul său. Vezi de asemenea în Aristotel, *ap.* Cic. *Brut.* 12.46 (probabil din Συναγωγὴ τεχνῶν), despre Corax și Teisias ca fiind primii scriitori de manuale de retorică după alungarea tiranilor din Sicilia și în general Aulitzky în *R.E.* IX, 1379–1381.
10. O idee menționată de Democrit, fr. 181 (vol. II, 496), și susținută de Gorgias în favoarea artei sale (Platon, *Philebos,* 58a).
11. Nu trebuie să se creadă că, deoarece se spune despre Gorgias că în misiunea de ambasador din 427 i-a uimit pe atenieni prin arta sa, aceștia nu aveau cunoștință de oratoria artistică și profesională. Ei deja se „îndrăgostiseră" de ea (φιλόλογοι), iar ceea ce i-a surprins la Gorgias a fost stilul lui exotic și artificial, care atunci atrăgea prin noutate, deși mai tîrziu va fi considerat prea încărcat și afectat (Diod. 12.53).
12. Platon trebuie să fi savurat ironia de a-l imagina pe Protagoras protestînd anume împotriva metodelor de argumentare pe care le găsea chiar el de respins: „Despre demonstrație și despre necesitate nu scoateți nici o vorbă; vă folosiți în schimb de verosimil" (*Theaitetos* 162e).
13. Versényi, *Socr. Hum.* 47 și urm.
14. Sicking (*Mnem.* 1964; 245) pare să creadă altceva; dar cu greu poate fi negat că dacă nimic nu are existență reală, nici nu poate fi cunoscut sau comunicat, atunci nu mai e altă variantă decît aceea că senzațiile și opiniile fiecărei persoane individuale sînt singurele valide, și valide doar pentru ea. Că polemica lui Gorgias nu-i vizează *doar* pe eleați („nicht *nur*", Siking p. 232, deși la pagina 245 renunță la această calificare) nu schimbă asta.
15. Fragmentele 23 și 11.9 (λόγος ἔχων μέτρον). Deci înșelarea e posibilă. Deși neagă adevărul absolut, Gorgias nu va susține că e același lucru dacă o crimă se petrece pe scenă sau în realitate. Dar ce este moartea? Orișice a reușit să ne convingă... O mostră interesantă de insolență retorică avem în *Palamedes* de Gorgias, unde, după ce-și desfășoară argumentul probabilistic de-a lungul discursului, Palamedes (paragraful 34) își îndeamnă auditorii μὴ τοῖς λόγοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἔργοις προσέχειν τὸν νοῦν.
16. *Gorgias* 456c–457c. Cînd Socrate insistă cu argumentul său, Gorgias admite, într-adevăr, într-un mod improvizat, că dacă elevul său nu cunoaște binele și adevărul, crede că poate să-l învețe (subiecte despre care Socrate și Platon găsesc că este insuficientă o întreagă viață dedicată filozofiei!), dar cînd Socrate ajunge să tragă concluzia că de fapt retorica nu poate fi folosită în scopuri greșite, vine momentul pentru venerabilul și respectatul om să-l lase pe pripitul său discipol să continue. Întreaga discuție cu Gorgias

aruncă o neprețuită lumină asupra concepțiilor de atunci despre retorică, și nu au nici o notă caricaturală. Vezi de asemenea *Philebos* 58a, pentru convingerea sa în superioritatea persuasiunii asupra oricărei alte arte și negarea pretenției că ar preda virtutea (ἀρετή), pp. 216 și urm. mai sus.

(2) PROTAGORAS

1. Nestle (ZN, 1358 n.) spune că a considera retorica drept sursa filozofiei lui Protagoras nu înseamnă altceva decît *petitio principii*. Într-adevăr, scepticismul și subiectivismul, pe care le reprezenta atît de impresionant, se înrădăcinau în istoria anterioară a filozofiei, fie și doar ca reacție la presupunerea ei universală privind o realitate imperceptibilă ce ar sta la baza fenomenelor, sau chiar (în cazul eleaților) la negarea dreptului fenomenelor de a exista (cf. p. 21 mai sus). Cel mai bine este ca dogmatizarea cu privire la cauză și efect să fie evitată și să spunem doar că, așa cum libertatea democratică din Atena a favorizat evoluția rapidă a retoricii, și situația filozofiei a oferit un cadru potrivit justificării ei teoretice. Iar cei mai buni dintre sofiști, care erau cu mult mai mult decît niște demagogi sau oratori de bîlci, erau nerăbdători să o ofere.
2. Eudoxos *ap.* Steph. Byz. (DK, A21; cf. Aristof., *Norii*, 112 și urm.), D.L. 9.55 (Ἀντιλογιῶν α′ β′), D.L. 9.31, pentru care o traducere echivalentă ar putea fi: „Două opinii contrare pot fi oferite despre orice."
3. Expresia „gînditori anteriori" nu trebuie luată prea în serios. Platon trebuie să se fi gîndit la Heraclit și la teoria lui despre identitatea opuselor (vol. I, 442 și urm.), care a influențat, fără îndoială, concepțiile lui Protagoras, însă nu le conținea decît în germene. Lui Platon îi plăcea să aducă în scenă nu doar gînditori anteriori, dar și pe poeți, ca pretinși părinți ai doctrinelor filozofice, așa cum face, de exemplu, în *Theait.* 152e și în *Cratylos* 402b, unde duce înapoi teoria heraclitică a fluxului pînă la Homer. Avînd în vedere exemplele lui contrare numeroase, nu putem presupune nici că οἱ ἀμφὶ Π. intenționa să-l excludă pe Protagoras însuși. Teza imposibilității contradicției îi e de obicei atribuită lui Antistene, pe baza mărturiilor lui Aristotel (*Metaf.* 1024b32, *Top.* 104b20). D.L. (9.53, cf. 3.35) o numește teza lui Antistene, însă adaugă, citîndu-l pe Platon, că a fost susținută mai întîi de Protagoras. Cuvintele lui Aristotel cu siguranță nu exclud asta, iar modul de exprimare al lui Platon sugerează că se poate să fi fost bine cunoscută în cercurile sofistice ale secolului al V-lea. Un papirus al unui autor din secolul al IV-lea d.Cr. i-o atribuie lui Prodicos. Poate fi pur și simplu o greșeală, însă Prodicos cunoștea atît teoriile lui Protagoras, cît și pe ale lui Antistene (Xen., *Simp.* 4.62). Vezi Binder și Liesenborghs în *Mus. Helv.*, 1966.
4. Untersteiner (*Sof.* I, 49) și H. Gomperz (*S.u.R.*, 225) au susținut pe baza acestor fragmente că imposibilitatea contradicției nu era un principiu al lui Protagoras însuși, pentru că Aristotel îl reprezintă ca pe o *inferență* din cele spuse de el. Se poate afirma cel mult că ele nu demonstrează că era, iar alte

mărturii oferă practic certitudinea în această privință. Totuși cele care nu pot fi contrazise trebuie „să-i pară sau să fie crezute" de cel puțin un om. Protagoras n-ar fi fost de acord cu Aristotel că tot ceea ce poate fi exprimat trebuie să fie sau adevărat, sau fals (1007b20), deoarece, totuși, nimeni nu crede că oamenii sînt trireme sau ziduri.

5. Poziția acestui enunț în lucrarea sa este confirmată de Platon (ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας, *Theait.* 161c) și de Sextus (ἐναρχόμενος τῶν καταβαλλόντων, *Math.* 7.60). καταβάλλοντες pare să fi fost un titlu alternativ pentru Ἀλήθεια (Bernays, *Ges. Abh.* 1, 118). Ca metaforă pentru lupte, însemna argumente prin care-i înfrîngi pe ceilalți. Cf. Eur., *Bacch.* 202 (despre tradițiile ancestrale): οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος.
6. Despre traducerea acestui fragment, vezi Anexa, pp. 153–157.
7. Sext., *Math.* 7.60; cf. *P.H.* 1.216 (DK, A14).
8. Platon, *Theait.* 178b (și cf. κριτής, 160c); Sextus, *P.H.* 1.216.
9. Analogia pe care o folosește ca exemplu nu e prea fericită, ci mai degrabă „exemplum parum feliciter adhibitum", cum o numește Bonitz: este ca și cum, spune el, noi am crede că ne măsurăm singuri atunci cînd altcineva ne măsoară și învățăm care ne e înălțimea numărînd de cîte ori aplică măsura.
10. Asemănător, von Fritz spune (*RE*, xlv. Halbb. 916) că afirmația lui Protagoras nu exprimă senzualism, relativism sau fenomenalism absolut, că intenționează să opună o „Philosophie des gesunden Menschenverstandes" filozofiei eleaților, a lui Heraclit etc., care sînt atît de departe de *communis opinio*. El pretinde că aceasta se confirmă în *Theaitetos*: Platon evidențiază că, dacă afirmația lui Protagoras este dusă la concluzia ei logică, se ajunge la relativism și subiectivism absolut, însă clarifică faptul că această concluzie nu a fost trasă de Protagoras (166d și urm.). Cf. de asemenea Cherniss, *ACP*, 369.
11. Protagoras ar fi astfel de acord cu Diogene din Apollonia, filozof contemporan lui. Pentru aceasta și pentru teorii asemănătoare din zilele noastre, vezi vol. II, 381, n. 3.
12. *Metaf.* Θ, cap. 3, mai ales 1047a4–7. Trebuie reamintit că δύναμις, în afară de sensul aristotelic de potențialitate, era destul de obișnuit folosit pentru a semnifica o proprietate precum caldul, dulcele sau roșul. Vezi vol. I, 325, n. 1.
13. Concepția atribuită de Cornford lui Protagoras seamănă mai degrabă cu aceea pe care o distinge Socrate de a sa, în *Cratylos* 386d, și pe care i-o atribuie lui Euthydemos, anume πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί.
14. Dacă se dorește o etichetă, aceasta este mai bună decît senzualism sau fenomenalism, pentru că teoria se aplica atît celor gîndite sau crezute, cît și celor percepute, atît noțiunilor de adevăr și fals, cît și senzațiilor de cald și rece. Concluzia la care se ajunge aici cu privire la subiectivismul lui Protagoras este în acord cu aceea din articolul lui Ad. Levi din *Philosophy*, 1940, deși se va vedea că nu accept următoarea sa afirmație, conform căreia subiectivismul se aplică doar cunoașterii naturii și că Protagoras nu l-a

extins la domeniul eticii. Diferența dintre noi se bazează pe interpretările diferite ale discursului din *Protagoras*.

15. μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον, Democrit, fr. 156 (Plut., *Adv. Col.* 1109a). Se pare de asemenea că l-a anticipat pe Platon (*Theait.* 171a) afirmînd că teoria este autocontradictorie (DK, A114, Sext., *Math.*, 7.389).
16. Cf. Vlastos, *Ph. Rev.*, 1945, 591.
17. O expresie cam tranșantă, care poate totuși lămuri ideea că, oricum ar fi azi, în gîndirea grecească epistemologia și ontologia, cunoașterea și ființa, nu sînt separabile.
18. Acela descris la punctul (*a*) de la p. 136, mai sus.
19. Relația lui Socrate și a lui Platon cu sofiștii este subtilă. În general se spune că, în vreme ce sofiștii erau empiriști care negau posibilitatea unei definiții universale a „binelui" pe temeiul că acesta diferă în funcție de oameni, societăți și circumstanțe, Socrate (și după el Platon) insista că există un bine universal, a cărui cunoaștere ar putea oferi cheia faptelor drepte pentru oricine, oriunde. Prin urmare Aristotel (precum Platon în *Menon*) îl descrie ca insistînd asupra unei definiții universale pentru *areté*, în contrast cu Gorgias, care prefera să enumere virtuți separate (*Pol.*, 1260a27). Totuși, în *Phaidros*, „adevăratul retor", adică filozoful cu educație dialectică, este cel comparat cu un medic calificat, care știe nu numai cum să administreze diferite tratamente, ci înțelege și care este cel mai potrivit pentru diferiți pacienți, cînd și pentru cît timp — un om, s-ar părea, în tradiția empirică a celor mai bune învățături medicale grecești. În contrast, retorul obișnuit, „care este incapabil să definească natura retoricii din cauza necunoașterii dialecticii", seamănă cu un vraci care a învățat dintr-o carte cum să dea un vomitiv sau un purgativ, însă nu are idee cînd trebuie folosite (*Phaidr.* 268a-c, 269b). S-ar putea ca acea căutare socratică a definițiilor, care a dat naștere dialecticii platoniciene a „reunirii și diviziunii", mai degrabă să includă și să transcendă decît să anuleze ceea ce au făcut sofiștii și retorii. Învățarea lor, în cele din urmă, e prezentată în *Phaidros* ca fiind o propedeutică necesară, chiar dacă nu este arta retoricii în sine (τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα, 269c). Astfel de probleme necesită o analiză atentă; vezi mai ales *Socrates*, cap. III, § 8.
20. Folosirea lui εἶναι și a lui πρᾶγμα în comentariul aristotelic la ψεῦδος (*Metafiz.* 1024b17 și urm.) poate oferi un anumit sprijin punctului său de vedere.

(3) GORGIAS

1. Platon, *Phaidr.* 267a. Lesky (*HGL*, 351) spune că Teisias „l-a acompaniat cu siguranță la Atena, în 427", în misiunea sa pentru Leontinoi. Poate că a făcut-o, însă singura dovadă este afirmația neconfirmată din manualul lui Pausanias pentru călătorii în Grecia, în secolul al II-lea d.Cr. (6.17.8). Vezi Stegemann, în *RE*, 2. Reihe, ix. Halbb. 140. Gorgias și Teisias trebuie să fi fost contemporani, născuți în deceniul 490–480.

2. Despre caracterul și originalitatea acestor două discursuri, vezi Dobson, *Orators*, 17; H. Gomperz, *S.u.R.*, 3 și urm.; Joël, *Gesch.*, 657 și urm.; Schmid, *Gesch.*, 72, n. 2; Untersteiner, *Sophs.*, 95, și alte referiri în nota 54 de la p. 99. Opinia generală este favorabilă acum originalității lor. Cît despre datare, vezi Calogero, în *JHS*, 1957, I, p. 16 și n. 23. *Palamedes* a fost datat de E. Maass înainte de 411 (*Hermes*, 1887, 579). *Elena* a fost stabilit de Preuss în 414, între *Troienele* și *Elena* lui Euripide (*De Eur. Hel.*, Leipzig, 1911), și înainte de *Troienele* de către Pohlenz (*Nachr. Gött. Ges.*, 1920, 166). N-aș fi surprins dacă discursul Elenei din *Troienele* (914–965) ar fi fost cumva influențat de ceea ce o face Gorgias să spună pe aceeași temă. La Euripide ea preia ofensiva imediat spunînd că necazurile ei sînt datorate greșelii Hecubei de a-l suporta pe Paris (!), și continuă prin învinovățirea Afroditei. Corul o roagă pe Hecuba să distrugă πειθώ-ul acestei „femei diabolice care știe cum să vorbească".

   Chiar Gorgias numește *Elena* un παίγνιον, asupra căruia cel mai bun comentariu este probabil cel al lui Versényi (*Socr. Hum.*, 43): cu siguranță scopul său aparent nu este serios (lui Gorgias îi e indiferent dacă reputația Elenei este răzbunată sau nu), scop pe care oricum îl folosește ca vehicul pentru concepția sa generală despre esența λόγος-ului și πειθώ-ului.
3. *MXG* 979a11–980b21, Sextus, *Math.* 7.65 și urm. Ambele texte sînt disponibile, cu traducere în italiană, în Untersteiner, *Sof.* II, 36 și urm., Sextus în DK, fr. 3 Gorgias. Vezi Lloyd, *Pol.&An.*, 115, pentru o succintă apreciere a relației dintre ele și trimiteri la cîteva dintre multele comentarii anterioare; de asemenea Untersteiner, *Sophs.*, 96, și Sicking, *Mnem.*, 1964, 227 și urm. Pentru *MXG* în general, vol. I, 367 și 370. W. Bröcker, în *Hermes*, 1958, s-a străduit să arate că Sextus, ca sursă, nu are valoare independent, atunci cînd e comparat cu *MXG*.
4. Orientativ, vezi Untersteiner, *Sophs.*, 163–165, Kerferd, *Phronesis*, 1955, 3, n. 1, Sicking, *Mnem.*, 1964, 225–227. Sicking afirmă cu îndreptățire că „es doch keineswegs von vornherein feststeht, dass man mit der Alternative Scherz-Ernst dem Charakter des Werkes gerecht werden könne"; iar Calogero, în *JHS*, 1957, 1, 16, n. 22, referindu-se la capitolul despre Gorgias din a sa *St. sul Eleat.*, spune că „nu este nici glumă, nici exercițiu, ci o foarte ironică *reductio ad absurdum* a filozofiei eleate (cu deosebire a lui Zenon)". Cu excepția faptului că eu văd în el mai mult din Parmenide decît sugerează paranteza lui, sînt convins că este corectă această explicație ca fiind ironie.
5. Aceasta se aplică cel puțin primei părți din tratat, care demonstrează că „nimic nu este", și care pare să fi fost cea mai lungă și cea mai importantă. Kerferd (*loc. cit.* 15) consideră greu de crezut că Gorgias ar fi vrut să demonstreze ceva, pentru că, după ce face apel la „un principiu clar acceptat", revine apoi și îl respinge: un argument se bizuie pe imposibilitatea de a spune că ceea ce este nu există, și totuși următorul începe cu „Nici ceea ce este nu există, pentru că..." și continuă cu întemeierea. Însă

„principiul clar acceptat" vine de la Parmenide, și trebuie considerată parodie ideea de a începe o demonstrație de la el, ca premisă, ca apoi să fie respins ca greșit.

6. Vezi Dodds, *Gorgias*; 8, care reproduce punctele de vedere ale lui H. Gomperz, *S.u.R.*, 30. Mărturisesc o ușoară confuzie, pentru că, dacă Isocrate ar fi cunoscut tratatul lui Gorgias ca pe o expunere ironică de raționamente eleate, atunci l-ar fi considerat mai degrabă aliat, în loc să-l critice în rînd cu ceilalți. Totuși era, înainte de toate, avocat, gata să se folosească de orice în favoarea cazului său. Critica lui față de Gorgias ar fi aceea că, acordîndu-le filozofilor o cît de mică atenție și combătîndu-i cu propriile lor argumente, nu face decît să se situeze în aceeași categorie.
7. Există un rezumat complet în Untersteiner, *Sophs.*, 145–158. Vezi de asemenea Freeman, *Comp.*, 359–361, și Bröcker, *Gesch. d. Phil. vor Sokr.*, 115–118. Unul dintre cele mai bune eseuri pe această temă, niciodată reținut pînă acum, este cel al lui Grant, *Ethics*, 1, 137–142.
8. Leucip și Democrit au fost, evident, printre cei care s-au prins în plasa limbajului parmenidean și au spus că există atît ființa, cît și neființa, înțelegînd prin acești termeni corpurile solide și vidul (vol. II, 392). Se poate ca Gorgias să se fi referit la ei, însă natura „argumentelor" sale arată că eleații sînt mereu ținta sa principală. Cf. Mondolfo, *Problemi*, 180, citat de Untersteiner, *Sophs.*, 168, n. 32.
9. Untersteiner, *Sophs.*, 146, interpretează astfel: „Atribuirea existenței atît Ființei, cît și Neființei duce la identificarea lor « în măsura în care existența este vizată »: prin urmare Ființa fuzionează în acea existență a Neființei care este Nonexistență. Prin urmare Ființa, precum Neființa, nu va exista." Probabil că mai mult de atît nu se poate spune. Evident, toate acestea implică nonsensul. Ceea ce nu este nu există se spune în rezumatul lui Sextus că ar fi ὁμόλογον (acceptat, temei comun) și pare să se înțeleagă din expresia în sine, însă aceasta nu l-a împiedicat pe Gorgias s-o „demonstreze".
10. Este probabil ca Gorgias să se fi gîndit la ἀπάτη-ul din tragedie. Cf. fr. 23 (Gercke, urmat de Untersteiner, pune ἀπατᾶν în loc de ἅπαντα la 980a9 *MXG.*) Untersteiner (*Sophs.*, 171, n. 71) menționează oceanidele lui Eschil care traversează marea în care înaripate πτερύγων ροαῖς ἀμίλλαις (*P.V.* 129; *MXG* 980a12 are ἀμιλλᾶσθαι ἅρματα) și pe Belerofon, în Euripide. (De ce nu Dedal? Sofocle a scris o piesă cu acest nume, și, apoi, Pegas a fost cel care a zburat, nu Belerofon, exceptînd *per accidens.*)
11. Ad. Levi; vezi Untersteiner, *Sophs.*, 152. Probabilitatea este întărită de *P.H.* 2.64, unde, foarte aproape de o menționare a lui Gorgias, și posibil încă în legătură cu el, Sextus spune: εἰ δέ τισίν [*sc.* αἰσθήσεσι καὶ διανοίαις κρινοῦσι τὰ πράγματα], πῶς κρινοῦσιν ὅτι ταῖσδε μὲν ταῖς αἰσθήσεσι καὶ (τῇδε) τῇ διανοίᾳ προσέχειν δεῖ, ταῖσδε δ' οὔ, μὴ ἔχοντες κριτήριον ὁμολογουμενον δι' οὗ τὰς διαφορὰς αἰσθήσεις τε καὶ διανοίας ἐπικρινοῦσιν.

12. Fr. 26 (din Proclos, despre *Erga*, 758, a lui Hesiod) ἔλεγε δὲ τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθὲνες μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι. Fără îndoială implicația era că existența *este* necognoscibilă și aparența nonexistentă, iar limba greacă ar suporta traducerea: „Existența este necognoscibilă *pentru că* nu dobîndește aparență" etc.

(4) ALTE CONCEPȚII: SCEPTICISMUL EXTREM ȘI CEL MODERAT

1. *Math.*, 7.53. Menționarea lui din § 388 și din *P.H.* 2.76 nu adaugă nimic. Singura indicație cronologică despre el este, potrivit lui Sextus, că era suficient de în vîrstă pentru a fi pomenit de Democrit. Despre Xeniades în contextul epocii sale vezi Lloyd, *Pol.&Anal.*, 113, și în general von Fritz, în *RE*, 2. Reihe, XVIII. Halbb. (1967), 1438, care are îndoieli cu privire la încrederea care se poate avea în relatarea lui Sextus.
2. Pentru teza parmenideană οὐδ' εἶναι πολλὰ ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ ὄν în calitate de concluzie logică a gîndirii arhaice bazate pe principiul ἐκ μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι, vezi Aristotel, *Fizica*, 191a23–33.
3. Pentru aceste caracteristici ale lumii sensibile cf. mai ales Melissos, fr. 8.3: „Și totuși caldul ni se pare că se face rece și recele cald, și tarele moale și moalele tare, că însuflețitul moare și se naște din neînsuflețit, că toate acestea sînt supuse schimbării și că ceea ce a fost nu-i totuna cu ceea ce este, dar că fierul, cît e el de tare, în atingere cu degetul se roade, și tot așa aurul și piatra și tot ce ni se pare vîrtos; așișderi că din apă se face pămînt și piatră: de unde rezultă că nici de văzut nu vedem, nici de cunoscut nu cunoaștem cîte există (τὰ ὄντα)." Vezi vol. II, 105, și Morrison, în *Phronesis*, 1963, 38.
4. *Crat.* 429d. (După cît se pare, nu ducea consecvența atît de departe, încît să-și nege propriul discurs critic la adresa lui Heraclit.) Acest argument îi este atribuit explicit lui Antistene; vezi p. 171 mai sus.
5. Schmid, *Gesch.* 1.3.1, 160: „Antiphon se alătură scepticismului epistemologic al lui Protagoras și Gorgias prin aceea că și el contestă posibilitatea cunoașterii adevărate și se limitează la δόξα. În acest cadru, distinge două nivele ale cunoașterii: unul mai înalt, prin intermediul minții (γνώμη), și unul inferior, prin simțuri, care, în concepția sa, ca și în cea a eleaților și a atomiștilor, nu pot transmite o cunoaștere prețioasă." Totuși, toți ceilalți gînditori contemporani cu Antiphon care distingeau între percepția mentală și cea senzuală o asociau pe cea dintîi cu adevărata cunoaștere și pe a doua cu δόξα, iar din cît înțeleg eu Schmid nu oferă nici o dovadă pentru surprinzătoarea idee potrivit căreia Antiphon, cu toate că accepta ambele moduri ale cunoașterii, le vedea pe ambele funcționînd în limitele date de δόξα.
6. *In Hipp. De med. off.* XVIII B, 656 K. În afară de încercările lui DK, sînt notabile și cele ale lui H. Gomperz (*S.u.R.*, 67) și interpretarea lui Untersteiner, care acceptă textul stabilit de Bignone (*Sophs.*, 235 și 258). Cf. de asemenea Stenzel, în *RE*, suppl. IV, 37.

7. *Phronesis*, 1963, 36 și urm. Textul stabilit de el urmează astfel: ἐν τῷ [sau mai bine τοι] λέγοντι οὐδέ γε νοῦς εἷς, ἕν τε οὐδὲν αὐτῷ οὔτε ὢν ὄψει ὁρᾷ (ὁ ὁρῶ)ν μακρότατα οὔτε ὢν γνώνῃ γιγνώσκει ὁ μακρότατα γιγνώσκων.
8. Literal, „omul care vede cel mai departe" (sau cel mai profund, μακρότατα) cu privirea sa și „omul care are cea mai adîncă intuiție (sau putere de recunoaștere, γιγνώσκων) cu mintea sa (γνώμῃ)." Am modificat „văzător" (Morrison) cu „privitor" pentru a evita asocierea care poate induce în eroare a celui dintîi cu profeția.
9. Fr. 23–36 (la fr. 15, despre originea vieții din materie pe cale de descompunere, se referă în cartea întîi). Observațiile sale pe această temă care s-au păstrat nu arată originalitate. După cît se poate vedea din puținele fragmente, ele par să fie un ghiveci de idei presocratice, mergînd pînă la Heraclit și Empedocle și obișnuite la Anaxagoras și Diogene din Apollonia. Despre influența lui Anaxagoras, vezi Momigliano în *Riv. di Filol.*, 1930, 134, iar pentru un rezumat, Freeman, *Comp.*, 395.
10. Ar., *Fiz.*, 193a9, citat de asemenea și mai pe scurt de Harpocration. Vezi fr. 15 în DK. Despre critica lui Aristotel la Antiphon, vezi Guthrie, în *CQ*, 1946.
11. Fr. 44A, pp. 92 și urm. mai sus. Pentru o discuție mai completă a relațiilor acestor fragmente cu ontologia lui Antiphon și cu folosirea limbajului, vezi prețiosul articol al lui Morrison din *Phronesis*, 1963. Despre remarca lui Antiphon din fr. 44B (*Oxy. Pap.* 1797, p. 94 mai sus, despre inconsistența aplicării numelui de „dreptate" relatărilor martorilor la proces), Morrison spune (p. 44): „Acest argument, încă o dată, tinde să respingă numele comune, care nu au doar o singură semnificație, adoptîndu-se în schimb concepte care se bazează pe natură."

(5) LIMBA ȘI OBIECTELE SALE

1. Galen, *Gloss. Hipp. proem.* V, 706 B. XIX, 66, 7 K, citate de Morrison, *Proc. Camb. Philol. Soc.*, 1961, 49. οἱ περὶ λόγους ἔχοντες sună foarte general, însă λόγων τέχνη se referă mai ales la retorică (pp. 146 și urm. mai sus).
2. Platon, *Phaidros* 263a; vezi p. 165 mai sus.
3. Fr. 44A, DK II, 347: τὰ τῆς φύσεως φύντα οὐχ ὁμολογηθεντα. Vezi p. 92 mai sus. Despre fragmentul din *De arte*, Heinimann, *N.u.Ph.*, 157; și cf. *Nat. hom.* 5 (*ibid.*, p. 159). De asemenea este relevant Xen., *Mem.* 4.5.11–12 (*Socrates*, pp. 119 și urm.).
4. Protagoras, *Crat.* 391c; Prodicos, *Crat.* 384b, *Eutid.* 277e; sofiștii, *Crat.* 391b.
5. În *Phaidr.* 267c Platon introduce ὀρθοέπεια în legătură cu Protagoras, iar Hackforth îl traduce ca titlu al unei cărți. Murray (*Gk. Stud.*, 176) presupune că π. ὀρθ. ὀνομ. era o variantă de titlu, probabil (deși nu face nici o mențiune) bizuindu-se pe *Crat.* 391c, unde lui Hermogene i se recomandă să-l

întrebe pe fratele său τὴν ὀρθότητα περὶ τῶν τοιούτων [*sc.* natura numelor] ἣν ἔμαθε παρὰ Πρωταγόρου; Classen, pe de altă parte (*P. Afr. C.S.*, 1959, 34) crede că ὀρθοέπεια nu era altceva decît un slogan sau o expresie la modă, însă este confirmat ca titlu printre lucrările lui Democrit (fr. 20a, într-o scolie asupra lui Dion. Thrac.), dar nu între cele ale lui Protagoras așa cum sînt înșiruite de D.L. (9.55). De fapt răspunsul lui Hermogene din *Crat.* 391c arată suficient de limpede că, orice ar fi scris Protagoras pe această temă, a scris în Ἀλήθεια.

De obicei Prodicos este asociat cu ὀρθότης ὀνομάτων, însă un autor ulterior (Themistios, *Or.*, 23, p. 350 Dindorf) spune că preda ὀρθοέπεια și ὀρθορρημοσύνη. Expresia respectivă este introdusă de Aristofan în legătură cu Euripide (τῆς ὀρθότητος τῶν ἐπῶν, *Broaștele*, 1181).

6. περὶ επῶν δεινὸν εἶναι· ἔστι δὲ τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα οἷόν τ' εἶναι συνιέναι, ἅ τε ὀρθῶς πεποίηται καὶ ἃ μή. Asocierea cuvintelor ἔπη și ὀρθῶς este evident sugestivă. Vezi Fehling, în *Rh. Mus.*, 1965, 213.
7. El era de acord cu folosirea lui ἀλλοφρονεῖν ca termen pentru nebunie. Vezi vol. II, 452, n. 1. Nu se spune expres că aceasta se găsește în lucrarea mai sus-menționată, însă pare să fie locul evident.
8. νομοθέτης, 429a, ὁ θέμενος (τιθέμενος) τὰ ὀνόματα, 436b-c, 438a. Astfel, așa cum a evidențiat Fehling (*Rh. Mus.*, 1965, 218 și urm.), contrastul de mai tîrziu dintre o teorie φύσει și una θέσει a numelor nu se potrivea la acea dată. (Poate nu ar trebui trecut cu vederea că îi este atribuit lui Democrit de Proclos, în fr. 26 Democr., însă după toate probabilitățile Proclos se folosește de categorii ale vremii sale. Vezi Momigliano, *Atti Torino*, 1929–1930, 95.) Opoziția este între θέσις (κατὰ φύσιν) printr-un singur, mitic, divin și eroic εὑρετής și acțiunea colectivă (ὁμολογία sau συνθήκη) a unei societăți în dezvoltare. (Pentru locul vorbirii în teoriile evoluționiste ale societății cf. Diod., p. 71 mai sus, și Sofocle, *Ant.*, p. 70; iar pentru învățătorul divin, Eur., *Rugătoarele*, p. 71.)
9. De exemplu referirile la Euthyphron de la 396d-e, 400a, 407d. Sub influența sa, Socrate devine posedat, și își exprimă etimologiile sub inspirație divină. El le va lăsa așa azi, însă mîine va găsi pe cineva, „fie el un preot sau un sofist", să le purifice. În altă parte (426b) își descrie încercările sale etimologice, mai franc, ca fiind „cutezătoare și ridicole".
10. O practică pe care Euripide arată că o cunoaște atunci cînd Hecuba sa asociază silabele deschise din „Afrodita" cu ἀφροσύνη, „prostie". (*Tro.* 989: de observat inevitabilul ὀρθῶς.)
11. În primele capitole din *De interpr.* Aristotel are cu siguranță în vedere *Cratylos*. El este alături de Hermogenes cînd afirmă (16a19) că un nume este φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην și că aceasta înseamnă (a27) ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον. Aristotel distinge între sunetele nearticulate, comune animalelor și oamenilor primitivi, care sînt naturale și au semnificație, dar încă nu sînt un limbaj, și „nume", care sînt convenționale (a28, δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι

ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα). Vezi despre asta L. Amundsen, în *Symb. Osl.*, 1966, 11.

12. ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις, fr. 38. (Trimiterile sînt la ediția lui Caizzi a fragmentelor.) Titlul lucrării e întîlnit în lista lui D.L. (6.17). Vezi de asemenea Caizzi, în *Stud. Urb.*, 1964, 31. Despre Antistene în general, vezi pp. 240 și urm., mai sus.
13. Grote, *Plato*, III, 521: „« Omul este bun » era o afirmație inadmisibilă: susține că lucruri diferite sînt unul singur, sau un singur lucru e multiplu. *În consecință* era imposibil pentru doi vorbitori să se contrazică unul pe altul cu adevărat." (Sublinierea mea.)
14. 1024b17 și urm. Referirea la Antistene apare la rîndul 32.
15. Procl., *In Crat.* 37 Pasq. (Antist. fr. 49): Ἄ. ἔλεγε μὴ δεῖν ἀντιλέγειν. πᾶς γάρ, φησι, λόγος ἀληθεύει. ὁ γὰρ λέγων τι λέγει, ὁ δέ τι λέγων τὸ ὂν λέγει, ὁ δὲ τὸ ὂν λέγων ἀληθεύει. Caizzi observă o discrepanță (*Stud. Urb.*, 34) între mărturiile lui Aristotel și Proclos și bănuiește că Proclos a dat o justificare curentă paradoxului lui Antistene, fără să meargă la sursa originală.
16. Campbell, *Theait.* xli: „Există un singur termen care se aplică unui lucru." Nu se referă la Aristotel, ci la Isocr., *Hel.* — οὐδὲ δύο λόγω περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν — unde interpretarea „termeni" pare chiar mai improbabilă în context. Potrivit lui Platon, în *Sofistul* 262a și urm., un *logos* trebuie să conțină cel puțin un substantiv și un verb.
17. Fr. 45. Caizzi observă (*Stud. Urb.*, 29) că autenticitatea sa este confirmată de Alexandros, *In Top.* 42, 13 și urm. (fr. 46). Comentînd definiția aristotelică a unei definiții ca λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων, Alexandros apără introducerea lui εἶναι pe temeiul că fără el formula se poate aplica în egală măsură afirmării unui gen (răspunsul „Este animal" la întrebarea „Ce este omul?"; sau, în terminologia peripatetică a lui Alexandros, genul este un predicat în categoria ființei), care, totuși, nu constituie o definiție prin sine. „Prin urmare, ἦν nu e suficient prin sine, așa cum au crezut unii, între care primul pare să fi fost Antistene."
18. Analiza pe care o fac acestor probleme datorează mult interpretării limpezi a lui Caizzi din *Stud. Urb.*, 1964. Totuși, mai multe exemple concrete ar fi fost bine venite și acolo, mai ales în discuția atributelor esențiale și accidentale de la pp. 33 și urm. Pentru Antistene (zice autorul), a spune „Socrate este negru" ar însemna a nu spune absolut nimic, în timp ce pentru Aristotel înseamnă a spune Socrate împreună cu un predicat neadevărat. Ar fi fost bine venit un exemplu asemănător de *logos* al esenței lui Socrate care să evidențieze diferența dintre cei doi filozofi. Field dă exemplul unui triunghi (*P. and Contemps.*, 166). Acesta este util, însă definițiile matematice sînt un caz special, iar aplicarea teoriei la obiecte naturale nu este atît de evidentă pentru noi.
19. Pentru efectul asupra unor probleme de acest tip al ambiguei expresii grecești οὐδὲν λέγειν, vezi vol. II, 20. Teoria expusă aici este aceea

parodiată de Platon în *Euthyd.* 285d și urm. referindu-se la πολλοὶ δή, în special la οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν.

20. Dacă pare implauzibil, nu pot spune decît că nu văd o explicație alternativă și că alții l-au interpretat pe Antistene în mod asemănător, însă au înmuiat implauzibilitatea abținîndu-se să-și ilustreze interpretările cu exemple. Cf., în contextul său, Arist., *Metafiz.* 1006b20.
21. Există o istorie în D.L. (6.8) potrivit căreia Antistene i-a ironizat pe atenieni și ignoranța *strategoi*-lor pe care-i aveau spunînd că s-ar fi cuvenit să voteze că măgarii sînt cai (sau „să voteze măgarii pentru poziția cailor", τοὺς ὄνους ἵππους ψηφίσασθαι).
22. Fr. 14 și 15, Caizzi. S-a spus despre el că a fost discipol al lui Gorgias înainte de a-l întîlni pe Socrate (p. 331, n. 3, mai jos) și că a adoptat un stil retoric în dialogurile sale.
23. λόγος μακρός. Pseudo-Alexandros, în *In Met.* 554.3 Hayd, întărește că expresia a fost folosită de Antistene însuși. Ea sugerează vorbăria evazivă, iar Warrington îl redă prin, *ad sensum*, „vorbărie". În comentariul la *Metafiz.* 1091a7, Ross oferă cîteva dovezi din literatură că termenul avea o nuanță disprețuitoare.
24. Aristotel s-a exprimat puțin neatent, sau din propriul său punct de vedere, atunci cînd a folosit cele două cuvinte ὅρον καὶ λόγον, la 1043b29, pentru a descrie punctul de vedere al lui Antistene.
25. De aici greșeala lui Antistene de a spune că, atunci cînd un lucru este predicat despre altul, „unul trebuie să fie substanța, iar celălalt forma". Toate elementele afirmate într-o definiție sînt constituente formale. (Explicația e dată de pseudo-Alexandros, *In Metaph.* 554, 11 și urm.) Pentru Aristotel individualul *este* indefinibil: nu sînt posibile decît definițiile speciilor și ale genurilor. Greșeala, în concepția sa, rezultă dintr-o confuzie între trimiterile particulare și universale ale unui substantiv precum „cal". (Cf. p. 308, n. 30, mai jos.)
26. Grote (*Plato*, III, 521) este unul dintre cei care au crezut că Aristotel îi atribuia lui Antistene afirmația că doar judecățile tautologice sînt admisibile, însă a trebuit să admită (la p. 526) că în acel caz teoria pe care Aristotel o atribuie οἱ Ἀντισθένειοι în *Metafiz.* 1043b23 nu se potrivește cu cea pe care i-o atribuie lui Antistene însuși. El credea de asemenea probabil (p. 507, n. x) că, în *Sofistul*, Platon intenționa să-l desemneze pe Antistene prin γέρων ὀψιμαθής. (Se poate să fi avut cam douăzeci de ani mai mult decît Platon.) Lăsînd la o parte pluralul, astfel de comentatori ignoră faptul că teoria este în egală măsură atribuită către οἱ νέοι. Comparați Campbell, *Theait.* xxxix: doctrina din *Theait.* 201d și urm. (care am văzut că este aceeași teorie atribuită lui Antistene în *Metafiz.* 1043b23 și urm.) „este evident foarte diferită de un astfel de nominalism lipsit de rafinament [ca acela descris în *Sofistul*]... Dacă este corect examinată, opinia citată se dovedește a nu fi o negare a predicației, ci mai degrabă negarea că ceva poate fi predicat *despre elementele primare*... ceea ce nu este nicidecum același lucru."

27. Simpl., *Cat.* 208, 28; Ammon., *In Porph. Isag.*, 40, 6 (Antist., fr. 50 A și C). Istoria este spusă într-o formă puțin diferită de Diogene Cinicul, care considera, destul de firesc, că a fost discipolul lui Antistene, și că Antistene însuși trebuie considerat fondator al școlii cinice. Indiferent dacă e adevărat din punct de vedere istoric, cu siguranță este *bien trouvé*. Alte istorii mărturiseau de asemenea, în mod obișnuit, adversitatea dintre el și Platon, împotriva căruia a scris un dialog sub rușinosul nume Sathon. (Vezi p. 332, n. 12, mai jos.)
28. Lorenz și Mittelstrass, *Mind*, 1967, 1. Chiar ei adaugă (p. 5) că realismul și nominalismul pot fi recunoscute ca variante ale teoriei naturaliste și teoriei convenționaliste din *Cratylos*. Ar fi interesantă compararea celei din urmă cu teoria convenționalistă a adevărului necesar la Hobbes, care, așa cum făceau filozofii secolului al V-lea, vedea o legătură strînsă între nume și adevăr: „primele adevăruri au fost făcute în mod arbitrar de cei care au impus cei dintîi nume asupra lucrurilor". Vezi W. și M. Kneale, *Dev. of Logic*, 311.
29. La o concluzie asemănătoare a ajuns von Fritz în *Hermes*, 1927: doctrina lui Antistene este „gleichgültig, ob dort Antisthenes persönlich oder allein gemeint ist oder nicht" (p. 462). Vezi de asemenea Dümmler, *Akad.* 5. Field, totuși, într-o bine chibzuită analiză, conchide că „nu există o dovadă pentru a-l asocia cu vreuna dintre concepții" (*P. and Contemps*, 168).
30. *Stud. Urb.*, 34. (Confuzia ar fi fost facilitată de faptul că, în acel stadiu primar al studiilor gramaticale, cuvîntul unic ὄνομα desemna atît „nume", cît și „substantiv". Potrivit lui Lorenz și Mittelstrass, *Mind*, 1967, 5, aceasta persistă în *Cratylos* și de-a lungul scrierilor lui Platon.) Cf. 32: „Pentru Platon [și, s-ar putea adăuga, pentru Aristotel] obiectul definiției nu este particularul, ci universalul... Prin urmare... negarea lui ποιότης implică de asemenea negarea definirii a ceea ce este un lucru. Conform lui Antistene, noi nu doar vedem, dar și cunoaștem calul particular, în numele căruia sînt incluse toate cele care-i corespund. El nu pare să-și fi dat seama că aceasta implică necesitatea unui nume pentru orișice lucru, nu numai pentru orice clasă." Iar la p. 31: „Problema predicației, pe care o face imposibilă teza că doar numele pot exprima esența, poate fi astfel rezolvată în acest plan, adică cel descriptiv."
31. Drept copulă. Simplicius (*Phys.* 91) adaugă că Lykophron permitea folosirea lui existențială. Despre Lykophron, vezi p. 247 și urm. mai sus.
32. *Fizica* 185b25. A spune că Socrate este (*a*) alb, (*b*) filozof și (*c*) atenian ar însemna ca dintr-un subiect unic, Socrate, să se facă mai mulți (Philop., *Phys.* 49, 17).
33. De fapt Σ. λευκός în greacă, nu λευκός Σ. Acești oameni nu pot fi pe deplin înțeleși fără cunoașterea idiomului obișnuit. Copula *era omisă* adesea în vorbire și în scris, astfel că Σ. λευκός este un enunț la fel de complet, însemnînd „Socrate este alb", ca în cazul în care ἐστι ar fi fost explicit introdus. Lykophron era puțin naiv dacă își imagina că cei care îl omit corectează o greșeală logică. Comentariul lui Themistios asupra procedeului a fost κακῷ τὸ κακὸν ἰώμενος (*Phys. paraphr.* 7.2. Schenkl, nu în DK).

34. În limbajul obișnuit συνουσία însemna coexistență sau asociere, dar putea fi înțeles de asemenea, și chiar mai literal, drept „co-ființare", a fi împreună. La comentatorii târzii, verbul συνουσιόομαι e folosit pentru a exprima ideea de a fi esențial unit. Vezi LSJ *s.v.*
35. Pentru Stilpon, vezi Plut., *Adv. Col.* 1119c-d, iar pentru eritreeni, Simpl., *Phys.* 91, 28. Ar fi interesantă compararea teoriilor lor cu aceea care a fost derivată în timpurile moderne dintr-o interpretare rigidă a dictonului Episcopului Butler: „Toate sînt ceea ce sînt și nu altceva" („Everything is what it is and not another thing"), citat de Moore ca moto la *Principia Ethica*. Aceasta, s-a afirmat, pare să excludă nu numai o definire a „binelui" („eroarea naturalistă"), ci toate definițiile, ale oricărui termen, pe temeiul că trebuie să fie rezultatul confuziei dintre două proprietăți, una definind-o sau substituind-o pe cealaltă. Vezi analiza lui Frankena, reeditată în eseurile lui Foot, pp. 57 și urm.
36. Vezi despre aceasta Maier, *Syllogistik*, 2. Teil, 2. Hälfte, 7 și urm., unde este discutată relevanța cărții Γ. din *Metafizica* lui Aristotel și unde se sugerează că pe vremea acestuia eristica lui Antistene și megaricii au suferit o oarecare fuziune.

(6) GRAMATICA

1. „*Grammatiké* era în Grecia antică o τέχνη, o artă sau un meșteșug, un studiu îndreptat înspre practică; filologia modernă nu este o τέχνη, ci o știință fizică. Ea își ia ca obiect fenomenul universal al vorbirii și se ocupă doar de stabilirea și coordonarea legăturilor între fapte." Citatul este din foarte interesantul eseu *The Beginning of Greek Grammar* (în *Gr. Stud.*) al lui Murray, în care evidențiază de asemenea enorma diferență care rezultă din faptul că γραμματική se ocupa doar de limba greacă: „Fenomenul care stătea în spatele grecești *grammatikoi* nu era întregul limbaj uman. Era *Logosul*."
2. D.L. 9.53. Cuvintele sale puteau însemna că alții, nu Protagoras, împărțeau în șapte, și așa traduce Hicks. Cea de-a doua listă pare ciudată, și e greu de înțeles pe ce temeiuri, într-o clasificare atît de generală, διήγησις a fost separat de ἀπαγγελία. Din păcate nu există o sursă mai apropiată de epoca respectivă.
3. Clasificarea literelor în vocale, consoane și mute, la 424c, le este atribuită celor οἱ δεινοὶ περὶ τούτων.
4. ὄνομα + ῥῆμα = λόγος, *Crat.* 425a, 431b-c, *Sofistul* 262c și urm. „Theaitetos șade" este un exemplu de cel mai simplu λόγος. Despre aceste două părți de vorbire ca singurele fundamentale ale unui λόγος, vezi comentariile lui Cornford, *PTK*, 307.
5. Sau lucruri (σκεύη), Ar., *Poet.* 1407b7. Aristotel însuși le numește μεταξύ (*Ret.* 1458a9, *Soph. el.* 166b12, 173b28). Termenul οὐδέτερον (lat. *neuter*) a început să fie folosit de gramaticieni mai târzii.

6. Arist., *Soph. el.* 173b19. Unii au presupus că el ținea seama de „caracterul nefeminin" (Murray) sau războinic al semnificației cuvintelor. Mai probabil Protagoras a fost influențat de considerații pur morfologice, legate de terminațiile lor. Vezi T. Gomperz, *Gr. Th.* I, 444, și Fehling, *Rh. Mus.*, 1965, 215, și cf. argumentului despre κάρδοπος din *Norii* 670 și urm. De observat că, încă o dată, ținta sa este Homer, și într-adevăr critica concordiei μῆνιν οὐλομένην ține de același context ca aceea a modului lui ἄειδε, anume o critică a versurilor care deschid *Iliada*. Vezi reconstrucția imaginativă a lui Fehling, *ibid.* 214, și, pentru concluziile sale, p. 167, mai sus.
7. Despre Prodicos în general, vezi pp. 218 și urm. mai sus.
8. Alte referiri platonice la Prodicos, în acest context, sînt în *Prot.* 340a și urm., *Menon* 75e, *Charm.* 163d, *Crat.* 384b.
9. τέρψις, χαρά și εὐφροσύνη, Ar., *Top.* 112b22; vezi scolia despre *Phaidr.* = Hermias, p. 283 Couvreur (nu e în DK, însă e adăugată de Untersteiner, *Sof.* II, 173): Prodicos τὴν τῶν ὀνομάτων εὕρεν ἀκρίβειαν. Potrivit comentatorului, τέρψις înseamnă plăcere prin intermediul urechilor, χαρά, plăcere a spiritului, și εὐφροσύνη, plăcere vizuală; dacă e într-adevăr a lui Prodicos, clasificarea demonstrează încă o dată că acest tip de învățături este mai degrabă normativ decît descriptiv, pentru că nu prea corespunde folosirii obișnuite. (În discursul lui Prodicos din *Protagoras*, εὐφραίνεσθαι este pus *în opoziție* cu ἥδεσθαι și este definit ca plăcerea ce urmează exersării intelectului.) Comentatorul a prezentat, foarte probabil, o clasificare stoică. Cf. Alex. în DK, 84 A 19, vezi de asemenea despre aceasta Classen, în *Proc. Afr. C.A.* 1959, 39. Classen consideră că însuși Aristotel a făcut confuzia între Prodicos și διαίρεσις-ul platonic.
10. Vezi pp. 219 și urm. mai sus. Sînt de acord cu H. Gomperz (*S.u.R.*, 93) că aceste aluzii nu pot fi respinse ca glume fără o întemeiere veridică.
11. Vezi pp. 219 și urm. Pentru unele aprecieri suplimentare ale valorii lucrării de lingvistică a lui Prodicos, vezi Grant, *Ethics*, 1, 124. („Trebuie să recunoaștem meritul acestei prime încercări de a distinge diferitele nuanțe ale limbii și de a stabili o nomenclatură" etc.) H. Gomperz, *S.u.R.* 124–126 (obiectul lecțiilor sale ținea de retorică — altfel n-ar mai fi plătit tinerii 50 de drahme o dată ca să-l asculte! — totuși „aus der Bedeutungslehre des Prodikos ist die Begriffsphilosophie des Sokrates erwachsen"); și alte autorități pe care le menționează Untersteiner în *Sophs.*, 225, n. 66. Untersteiner nu e chiar îndreptățit să spună, la p. 215, că „toți cercetătorii sînt de acord" asupra acestei probleme.
12. Platon, *Hipp. Maj.* 282c, *Rep.* 600c, și vezi de asemenea p. 40, mai sus.

NOTE SUPLIMENTARE

1. Nu toate exemplele citate de Mayer par relevante. La 1.84.3 efectul retoric este obținut folosind mai degrabă fără deosebire αἰδώς și αἰσχύνη, decît făcînd diferența între ele, iar la 1.36.1 φοβοῦμαι și δέδοικα par să fie folosite doar pentru a evita repetiția greoaie. Vreo diferență de semnificație între ἴσος și κοινός nu e sugerată nici la 3.53.1–2.

IX. Teorii raționaliste despre religie: agnosticism și ateism

(1) CRITICI ALE RELIGIEI TRADIȚIONALE

1. Pentru o vedere de ansamblu a criticii religiei tradiționale în Grecia, o temă care depășește pe departe scopul istoriei de față, vezi P. Decharme, *La Critique des trad. rels. chez les Grecs.*
2. Atitudinea tradițională este exemplificată de replica lui Socrate dată lui Eutidem (Xenofon, *Mem.* 4.3.16), care recunoaște providența divină, însă e îngrijorat de gîndul că nici un răspuns adecvat nu poate veni vreodată din partea oamenilor către zei. Zeii înșiși, spune el, au oferit soluția, pentru că, de cîte ori oracolul din Delfi este abordat cu această problemă, răspunde: „Urmează *nomosul* cetății tale", ceea ce înseamnă să cucerești bunăvoința zeilor prin sacrificiile pe care ești în măsură să le aduci. Un astfel de răspuns nu prea putea să dea satisfacție spiritelor mai progresiste și cercetătoare din secolul al V-lea.
3. „Chiar dacă ne concentrăm asupra controversei religioase care a constituit prilejul procesului [lui Socrate], problema credinței nu s-a pus niciodată." (Snell, *Disc. of Mind*, 26.) Vezi de asemenea p. 315, n. 5, mai jos.
4. μετεωρολέσχας, lit. „cei care pălăvrăgesc despre cele din ceruri". Cuvîntul se găsește în Platon, (*Rep.*, 489c), împreună cu adjectivul ἀχρήστους, pentru a ilustra un tip de insultă aruncată asupra filozofilor.
5. Nu se știu prea multe despre cel numit, în mod corespunzător, Diopeithes. Numele este menționat de cîteva ori de Aristofan (*Cavalerii* 1085, *Viespea* 380, *Păsările* 988), însă nu reiese decît că purtătorul lui era un prezicător. Fragmente din alți poeți comici îl descriu ca pe un fanatic și toboșar în ritualurile coribantice (Ameipsias 10 K., Teleklides 6 K. și Phrynichys 9 K.; vezi Lobeck, *Aglaoph.* 981). Judecarea lui „Anaxagoras Sofistul" este menționată (însă nu Diopeithes sau al său ψήφισμα) de Diodor, 12.39.2. Pentru legătura dintre sofiști și filozofii naturii, vezi pp. 43 și urm., mai sus, iar pentru presupusa legătură dintre „scrutătorii cerului" și învățăturile sofiste imorale, *Norii* 1283 (pp. 97 și urm.).
6. Totuși puterea tradiției era atît de mare, încît întreaga intrigă din *Herakles* depinde de mînia geloasei Hera, eroul însuși, cel care spune aceste cuvinte, fiind victima cruzimii ei de nedescris. Unii au considerat că paradoxul era intenționat, pentru a arăta absurditatea inerentă situației, însă Lesky (probabil cu îndreptățire) îl vede ca rezultat al tensiunii dintre tema aleasă, impusă de tradiție și mitologie, și intelectul dramaturgului. Vezi Lesky, *HGL*, 382.
7. Cf. de asemenea fr. 254 N.:

   A. Adesea zeii îi abat pe muritori de la calea dreaptă.

   B. Apuci calea ușoară și-i învinovățești pe zei.

   G. Devereux a evidențiat că apărarea Elenei este anticipată de ceea ce spune despre ea Penelopa, în *Od.* 23.222. Vezi a sa *From Anxiety to Method*, 344, n. 2. (Comparația e făcută de Stanford, *ad loc.*, în ediția sa.) Însă, în vreme ce Homer acceptă, Euripide, prin Hecuba, critică.

8. Decharme (*Critique*, p. vii) a scos la vedere un motiv pentru care nici o bănuială de impietate nu e asociată acestei dezvinovățiri. Fundamentalismul era un fenomen necunoscut grecilor, pentru că nimic din literatura lor religioasă nu corespunde „cuvîntului zeului". „Ils ne crurent point que les dieux eux-mêmes eussent été les auteurs de leur théologie, où ils virent seulement l'oeuvre des poètes."
9. (*a*) Fr. 10. Împreună cu οὐδενὸς δεῖται (Antiphon) cf. δεῖται γὰρ ὁ θεὸς... οὐδενος la Euripide.

   (*b*) Datele scrierilor lui Antiphon sînt atît de nesigure (vezi p. 327, n. 3, mai jos), încît, pe alte temeiuri, este imposibil de spus dacă Euripide copiază acest fragment din Ἀλήθεια sau nu. Unii s-au folosit de „ecourile" din Antiphon prezente în Euripide ca mărturie pentru datele sale cronologice, însă acesta este un criteriu periculos. Astfel de afirmații precum „Zeului nu-i lipsește nimic" puteau fi comune mai mult decît unui singur scriitor al vremii, și nu este necesar ca Euripide sau Antiphon s-o fi spus primul.

   (*c*) Citatul este dat într-un lexicon (Suda) pentru a ilustra înțelesul lui ἀδέητος. Pentru că lipsește contextul, motivul la care se face referire în διὰ τοῦτο este necunoscut. Nu se afirmă nici măcar că subiectul este θεός (deși e greu de pus la îndoială). (Pentru consensul cărturarilor asupra acestui punct, vezi Untersteiner, *Sophs.* 259, n. 10.)

   (*d*) Eu am tradus ἄπειρος prin infinit. Luria sugerează că avea un dublu înțeles: (i) infinit, (ii) neîncercat, iar Untersteiner este de acord (*Sophs.*, 259, n. 13). Însă în fragmentele pe care le citează în paralel (Platon, *Phil.* 17e și *Tim.* 55d) activ este al doilea înțeles (necunoscător, fără experiență). LSJ nu oferă nici un exemplu pentru înțelesul pasiv (neexperimentat, necunoscut sau neîncercat), și nici eu nu știu vreunul.

   (*e*) Untersteiner (*Sophs.* 260, n. 13a, *Sof.* IV, 42) crede că 1.6.10 din *Mem.* lui Xenofon este dovada că Antiphon nu redă propria sa concepție, ci una căreia i se opunea. Schmid (*Gesch.* 1.3.1, 160) preia fragmentul așa cum este și include *Mem.* 1.6.3 printre trimiteri, fără comentariu. Cititorul poate face ca el. Personal, eu cred că pînă și Socratele lui Xenofon era capabil de un pic de ironie. Ceea ce spune el este: „Pari să-ți închipui că fericirea constă în lux și extravaganță, ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι", întorcînd viclean propriile sale cuvinte împotriva sa.
10. Fr. 12, din Origen. Pentru trimiteri la opinii moderne despre aceasta, vezi Untersteiner, *Sophs.* 264, n. 74. Trebuie reținut că Untersteiner este unul dintre cei care cred că întregul fragment 888d–890a din *Legile* reproduce doctrina lui Antiphon. Vezi *Sophs.* 231, n. 17, 263, n. 70, 265, n. 91, și *Sof.* IV, 178 și urm.
11. Vezi vol. II, 307, 269 și 323, Platon, *Apol.* 26d.
12. Vol. II, capitolul VII, și vol. I, 128 și urm.
13. Vezi vol. II, 310, și Eur., fr. 877, 941 (citate din piese necunoscute și fără context); de asemenea Euripide, în *Broaștele*: αἰθὴρ ἐμὸν βόσκημα. Pentru Democrit, vol. II, 478 și urm., mai ales p. 480, n. 1. Ar putea fi o nuanță

din Democrit în *Tro.* 886, însă ideea era răspîndită. 'Αήρ și αἰθήρ erau interșanjabile în aceste contexte (vol. II, 480). În *Norii* ἀήρ este cel care ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον, iar γῆς ὄχημα din *Tro.* 884 trebuie să fie același, în vreme ce în fr. 941 αἰθήρ este cel care „ține pămîntul în brațele sale".

14. Cu toate că Lucian, *Zeus trag.* 41, citează atît fr. 941, cît și fr. 480 ca locuri în care Euripide își exprimă propriile gînduri, nelegat de exigențele situației dramatice.
15. Este ciudat că același vers se găsește în *Peirithoos*, în general atribuită acum lui Critias (Eur., fr. 591.4 N = Critias, fr. 16.9 DK).
16. Expresiile din Euripide dovedesc un spirit foarte diferit de al unora din Eschil, despre care s-ar putea crede, superficial, că le seamănă.

(i) Faimosul fr. din *Heliades* (fr. 70),

Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός
Ζεύς τοι τὰ πάντα, χὤτι τῶνδ' ὑπέρτερον,

nu reflectă vreo teorie rațională despre un zeu-aer, dar redă limpede ideea că Zeus este prezent în toate manifestările naturii și în același timp le transcende. Este un panteism profund simțit — poetul este conștient de un spirit viu în pămînt, în cer și în toate cele — și încă ceva în plus. Comparația cu ultimele versuri din *Trahinienele* (Sofocle) (Lloyd–Jones, în *JHS*, 1956, 55) își greșește grav ținta, pentru că τούτων se referă acolo la schimbările și întîmplările din viața omenească, nu la „*aither*, pămînt, cer și toate celelalte".

(ii) În *Ag.* 160 corul invocă Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, însă cuvintele următoare dovedesc că acesta este un caz obișnuit de temere pioasă, ca nu cumva să-l jignească adresîndu-i-se unui zeu cu un nume nepotrivit sau cu unul care nu-i face plăcere (ca în Euripide, fr. 912, unde ὁ πάντων μεδέων este chemat cu cuvintele Ζεὺς εἴτ' Αἴδης ὀνομαζόμενος στέργεις); ca în fr. din *Heliades*, sentimentul exprimat pare să fie acela că Zeus e omniprezent: „Toate lucrurile le-am cîntărit, și nimic n-am găsit afară de Zeus."

17. Complexa semnificație a *kosmosului* nu poate fi redată printr-un cuvînt. Cf. vol. I, 110 și 206.
18. θεὸν οὐχι νοεῖ. Pentru înțelesul lui νοειν, vezi vol. II, 17 și urm.

(2) AGNOSTICISMUL: PROTAGORAS

1. Vezi Protagoras, fr. 4 și A12 DK. Se referă la el și Timon din Philius (citat de Sextus, *loc. cit.*), Philostratos (*V. Soph.* 1.10.2 = A2), Cicero (*N.D.* 1.1.2, 12.29 și 23.63) și Diogene din Oenoanda (A23).
2. Cf. Jaeger, *TEGP*, 189. Ceea ce înlătură destul de satisfăcător argumentul lui T. Gomperz (*GT*, I, 457) că dacă Protagoras chiar credea, așa cum spune Platon, că „adevărul fiecăruia este cel care îi pare lui că este", atunci nu putea să spună ceea ce a spus despre zei.
3. *N.D.* 1.1.2, „Dubitare se Protagoras, nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt". Cf. *ibid.* 23.63, 42.117.

4. D.L. 9.52 și 54, Eus., *P.E.* 14.3.7 = Prot., fr. 4, Cic., *N.D.* 23.63 (fără titlu). Pentru termenul σύγγραμμα aplicat unei părți a unei lucrări, vezi Untersteiner, *Sof.* 1, 78, von Fritz, *RE*, XLV. Halbb. 919. „Titlul" unei lucrări în proză din acea vreme consta adesea, ca în acest caz, din cuvintele de început. (Vezi C.W. Müller, *Hermes*, 1967, 145.)
5. „Nichts spricht gegen die Vermutung", C.W. Müller. Alte presupuneri, anterioare, au fost adunate de Nestle, *VMzuL*, 278–282. Untersteiner (*Sophs.*, 38, n. 47) îl critică pe Nestle, în parte pentru că nu corespunde propriei sale convingeri că π. θεῶν făcea parte din Ἀντιλογίαι (punct asupra căruia e de acord cu H. Gomperz, *S.u.R.*, 131). Müller (*Hermes*, 1967) crede de asemenea că sugestia lui Nestle nu este nici demonstrabilă, nici probabilă, dar și a sa este, evident, la fel ca a tuturor celorlalți, nu mai mult decît „Vermutung". Nestle vroia să spună (vezi de asemenea ediția sa din *Protagoras*, p. 18) că lucrarea era îndreptată împotriva argumentelor populare cu privire la existența zeilor și la preocuparea lor pentru oameni, și aducea în sprijinul ideii furia oficială despre care există dovezi că s-a aprins la Atena.
6. Müller (*Hermes*, 1967, 143) oferă o nouă și rafinată interpretare la *Protagoras* 322a. ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας κτλ. este o răsturnare mitică a dictonului „homo mensura": „înrudirea cu zeii" a oamenilor înseamnă, dezbrăcată de straiele mitice, că zeii nu sînt decît simple proiecții sau reflecții ale omenescului. Această interpretare, spune el, îndepărtează obiecția cu privire la considerarea fragmentului platonician ca original protagorean. Mă îndoiesc că ar fi necesar pentru acest scop (cf. p. 58 mai sus și lucrarea mea *In the Beginning*, 88 și 141, n. 10 și 11), însă are totuși atracția sa.

(3) ATEISMUL: DIAGORAS, PRODICOS, CRITIAS;
CELE DOUĂ TIPURI DE ATEU PREZENTATE DE PLATON

1. „Atheism (Greek and Roman)", în Hastings, *ERE*, vol. II, 184.
2. Ei φασι μὴ εἶναι θεούς (*Aët.* 1.7.1) sau „omnino deos esse negabant" (Cic., *N.D.* 1.42.117). Cic., *ibid.* 118, adaugă, deși nu îl numește, teoria lui Critias, căruia îi apare numele în lista lui Sextus (*P.H.* 3.218), ca și, împreună cu Diagoras, în Plutarh, *De superst.* 171c. Vezi de asemenea Sext. *Math.* 9.51–55. Despre sursa listei din περὶ ἀθεότητος a lui Clitomah academicianul (secolul II î.Cr.), vezi Diels, *Dox.* 58, și Nestle, *VMzuL*, 416. Despre Hippon, cunoscut ca ἄθεος și apărînd în lista lui Clem. Alex. (DK, 38 A8), vezi vol. II, 354 și urm.
3. Toate sursele de informații despre Diagoras sînt publicate de Jacoby, *Diagoras ὁ ἄθεος* (*Abh. Berl.* 1959), 3–8. (Este omis de DK.) Pentru literatura modernă, vezi *ibid.*, 31, n. 2, și Woodbury, *Phoenix*, 1965, 178, n. 1. Lectura atentă a diferitelor argumente și concluzii ale lui Jacoby și Woodbury îi va oferi cititorului toate datele despre problemele ce țin de Diagoras. Suda (Jacoby, p. 5) îl numește filozof (ca și poet liric) și spune

că a scris o carte cu titlul neinteligibil Ἀποπυργίζοντες λόγοι, în care relatează cum a renunțat la credința religioasă. Jerome (vezi Woodbury, *op. cit.*, 178, n. 5) probează că ar fi fost un φυσικός și ar fi avut discipoli. Faptul că lucrarea sa îi era deja cunoscută lui Aristoxenos în secolul IV (*ap.* Philodemos, Jacoby, p. 5 = Aristoxenos, fr. 127a, Wehrli, *Schule des Ar.* vol. X, p. 198) este mai semnificativ decît că Aristoxenos dorea să o minimalizeze (*pace* Woodbury, p. 207). Cartea, sau cea numită Φρύγιοι λόγοι (care poate fi aceeași), este menționată de cîteva surse mai tîrzii, însă în afară de puținele cuvinte din Suda nu avem nici un indiciu cu privire la conținutul ei.

4. În *Păsările* 1071. Aristofan introduce un citat din hotărîrea reală care îl scoate pe Diagoras în afara legii (cunoscută de asemenea și din alte surse, vezi Jacoby, p. 4): τῇδε θἠμέρᾳ ἐπαναγορεύεται. Aluzia ar fi fost nesemnificativă dacă nu era precisă, iar *Păsările* a fost jucată în 414. Nu cred că i se poate opune vreo altă mărturie, iar încercarea lui Jacoby de a-l face pe Diagoras o victimă a hotărîrii lui Diopeithes din 433/432 a fost contracarată de Woodbury în articolul său din *Phoenix*.
5. Izgonirea lui Zeus nu înseamnă că Socrate e acuzat aici de a fi introdus δαιμόνια καινά, ci că este de acord cu aceia care înlocuiau zeii cu forțele naturale (ἀναγκαῖα), precum vîrtejul atomiștilor și altele. Woodbury (*op. cit.*, 208) susține că înainte de epoca elenistă (adică în vremea cînd i-a fost pusă prima oară eticheta lui Diagoras) ἄθεος nu însemna „ateu", ci numai „păcătos" sau „uitat de Dumnezeu", însă nu este așa. În *Apol.* 26c Platon nu realizează „tranziția de la un înțeles la altul". Cînd Socrate spune καὶ αὐτὸς ἄρα νομίζω εἶναι θεοὺς καὶ οὐκ εἰμὶ τὸ παράπαν ἄθεος, face limpede că ἄθεος înseamnă deja „care nu crede în existența zeilor". Nici argumentul care ține de folosirea lui νομίζειν nu-i poate fi acceptat lui Woodbury. Ocazional νομίζειν θεούς *ar putea* fi tradus ca „a acorda respect, sau închinăciune conform datinii, zeilor" (ca în Eschil, *Pers.* 497–498, deși chiar și aici sensul de „crede în" ar fi la fel de potrivit), dar evident niciodată împreună cu εἶναι, și de obicei (ca în aceeași frază din *Apologie*) νομίζειν și νομίζειν εἶναι sînt folosite interșanjabil. Nu e nevoie să insistăm sau să citățm încă o dată exemple ca Hdt. 4.59.1 sau Platon, *Legile* 885c, pentru că teza a fost demonstrată, de sperat că pentru totdeauna, de J. Tate, în *CR*, 1936 și 1937.
6. Cîteva dintre fragmente sînt în DK (Prodicos, fr. 5), și toate în Untersteiner, *Sof.* II, 191 și urm.
7. Stoic și discipol al lui Zenon, aprox. 306–243 î.Cr.
8. *Paneg.* 28. Vezi 56–57 și 265, n. 3.
9. θεῶν ἔννοιαν este probabil corect, deși, pentru că e o corectare la Diels pentru εὔνοιαν (tipărit de Dindorf), e greșit pentru DK și Untersteiner să o adopte fără comentarii. Vezi Nestle, *VMzuL*, 352, n. 14. În ultima frază, καὶ πᾶσαν εὐσέβειαν ἐγγυώμενος, Untersteiner tipărește termenul foarte diferit presupus de Kalbfleisch, ἐγγενέσθαι. Cum se va vedea, foarte mult

poate depinde de asta. Diels, urmat de Untersteiner, presupune că e o lacună după ἀσέβειαν.

10. Vezi Untersteiner, *Sophs.*, 221, n. 9, sau *Sof.* II, 191, Nestle, *VMzuL*, 354.
11. Nota 27 de la p. 222 din *Sophs*. Mi se pare foarte neclară. Dacă descoperitorii nu au fost mai întîi oameni, ce au fost înainte de „a fi primiți printre zei" (211)? Din ceea ce spune nu reiese că pentru Prodicos ei țineau numai de domeniul mitic, și nu pot pune nicidecum de acord p. 210 și p. 223.
12. *Math.* 9.17.34 (fără nume), 51. Trebuie să fi știut și el că teoria era mai veche și a mers înapoi pînă în epoca lui Prodicos, pentru că există indicii despre aceasta la Herodot. (Vezi Nestle, *VMzuL*, 354.) Trebuie de asemenea să fi știut că chiar și σκεύη făcute de om, precum vatra (Hestia), erau venerate ca zei.
13. Teoria celor două stadii ale evoluției religioase îi este atribuită lui Prodicos de Nestle (*VMzuL*, 353), pe care îl urmează și alții, inclusiv Untersteiner (*Sof.* II, 29, *Sophs.* 211 și 222, n. 7) și Versényi (*Socr. Hum.*, 59). Nici unul nu ia în considerare modul în care Sextus contrastează teoria zeificării obiectelor utile cu aceea a lui Euhemeros.
14. Epiph., *Adv. haer.* 3.21 (*Dox.* 591 și Untersteiner, *Sof.* II, 194, lipsește în DK). N-ar trebui acordată prea mare atenție. Autorul creștin trece în viteză prin toți filozofii, de la o frază la alta, făcînd cîteva gafe izbitoare.
15. Nu e necesară traducerea participiului perfect γεγώς prin „cînd a devenit" („zum Gott geworden", Nestle, *VMzuL*, 354) ca să reiasă astfel două etape cronologice. Formele perfecte ale lui γίγνομαι înseamnă mai degrabă „a fi". Pentru zeul care e vin, vezi paralela indiană făcută de Dodds, *Bacch.*, 100, care citează comentariile lui Sir Charles Eliot asupra imnurilor vedice adresate lui Soma: „Este greu de spus dacă îi sînt adresate unei persoane sau unei băuturi."
16. În încercarea de reconstituire a concepției lui Prodicos despre religie și viața omenească am considerat că este mai bine să nu-i urmez pe Cataudella și Untersteiner în folosirea *Păsărilor* lui Aristofan ca sursă. (Vezi Untersteiner, *Sophs* 221, n. 3, și 223, n. 33.) Poate că ei au dreptate, însă singura inferență sigură care se poate face din menționarea lui Prodicos în versul 629 este că a scris o cosmogonie, probabil foarte slabă. Poate să fie la fel de adevărat că numele său e pomenit numai ca să desemneze μετεωροσοφιστής (*Norii*, 360): păsările o pot face mai bine decît oricare dintre aceștia.
17. În lucrarea mea *In the Beginning* (p. 142, n. 11) am citat argumentul lui Frederic Harrison, care „considera false toate religiile, însă insista asupra necesității omenești de a se închina cuiva". Versényi (*Socr. Hum.*, 60) subliniază că „dacă se dă religiei un fundament psihologic... nu înseamnă același lucru cu a spune că religia nu are temeiuri legitime". E adevărat că un creștin modern poate să accepte o astfel de origine a credinței omenești în Dumnezeu fără să-și abandoneze convingerea cu privire la adevărul ei, însă pentru mine acesta pare să reprezinte un stadiu al gîndirii foarte

îndepărtat de al pionierilor raționalismului. (Drachmann, *Atheism*, 43, ca și Dodds și Versényi, consideră că Prodicos credea în existența zeilor — chiar „garantat" — și nu lega problema existenței lor cu problema originii concepției despre ei.)

18. Vezi mai sus, p. 236 și urm.
19. Singura noastră sursă pentru extras este Sextus (*Math.* 9.54), care i-l atribuie lui Critias. Cîteva autorități îl dau pe Euripide ca autor. Vezi despre aceasta ZN, 1407, n. 2.
20. Despre aceasta, evident, sînt posibile două puncte de vedere. Pentru cel contrar, vezi Drachmann, *Atheism*, 45, care e împotriva lui Sextus (*P.H.* 3.218, *Math.* 9.54) și Plutarh (*De superst.* 171c). Schmid (*Gesch.* 180) crede că, în orice caz, nici un arhonte atenian n-ar fi permis ca piesa să fie jucată, iar Critias trebuie s-o fi scris doar pentru a fi citită.
21. ἥδιστον este ciudat în acest context de teamă, iar κέρδιστον, sugerat de Nauck (*TGF*^{2}, 773), este tentant. Deși nu spune, fără îndoială că Nauck se gîndea la Eur., *El.* 743 (citat la p. 317, n. 24, mai jos).
22. Sau soarele (DK, Untersteiner). Am ezitat să-l urmez pe R.G. Bury (Loeb, Sextus) (împotriva lui DK) în a lua λαμπρὸς ἀστέρος μύδρος ca referindu-se la meteori sau meteoriți. (El nu are nici o notă.) E adevărat, Critias a scris după ce Anaxagoras a numit soarele μύδρος διάπυρος, iar soarele și ploaia alcătuiesc o firească pereche, ca două dintre ὀνήσεις ale vieții muritoare. Mi se pare puțin mai importantă dificultatea de a lua ὅθεν atît cu soarele, cît și cu ploaia: ploaia vine *din* cer, însă, evident, nu și soarele. În pseudo-Ar., *De mundo* (395b23), μύδροι διάπυροι sînt pietrele aruncate de vulcani. În cele din urmă, probabil că ploaia de meteoriți de la Aigiospotamoi i-a dat lui Anaxagoras ideea că soarele și stelele ar putea *de asemenea* să fie μύδροι. (Dacă Critias a scris στίλβει (Wecklein), și nu στείχει (MS), atunci dificultatea dată de ὅθεν ar fi îndepărtată.)
23. Vezi H. Trevelyan, *Popular Background to Goethe's Hellenism*, 28, n. 2. Totuși nu este aceeași ca teoriile despre exploatarea exercitată de politicieni a credințelor religioase deja existente, obișnuite în timpul Renașterii și după ea și care au culminat în marxism, identificat de Nestle cu această teorie (*VMzuL*, 419).
24. Eur., *El.* 743. φοβεροὶ δὲ βροτοῖσι μῦθοι κέρδος πρὸς θεῶν θεραπείαν poate fi un ecou al ei, cu toate că a spune „teama duce la venerarea zeilor" nu înseamnă același lucru cu a spune că venerarea bazată pe teamă duce la o bună conduită și a fost inventată în acest scop; iar exprimarea neîncrederii în cele mai incredibile dintre mituri (λέγεται, τὰν δὲ πίστιν σμικρὰν παρ' ἔμοιγ' ἔχει, *v.* 737) cu siguranță nu era ateism. Nu există absolut nici o dovadă pentru teza lui Nestle (*VMzuL*, 416) că ateismul lui Diagoras se baza pe aceeași teorie ca ateismul lui Critias, fiind chiar sursa lui.
25. Pentru κακοδαιμονισταί, vezi Lysias, *ap.* Ath. 12.551e. Pîngărirea statuii este pomenită de Aristofan în *Broaștele* (366, cf. *Eccl.* 330), unde comentatorul spune că Cinesias a fost autorul. Pentru mai multe informații

despre ei, Maas, în *RE*, XI, 479–481, Dodds, *Gks. and Irrat.*, 188, Woodbury, în *Phoenix*, 1965, 210. Woodbury (p. 199) pune problema că astfel de infracțiuni de sacrilegiu și blasfemie „presupun autoritatea a ceva sfînt. O liturghie neagră implică autoritatea și validitatea sacramentului". Poate că așa este. Sataniștii medievali considerau fără îndoială că se supun uneia dintre două puteri opuse și la fel de reale. Însă este de asemenea posibil să săvîrșești un sacrilegiu care ar putea aduce mînia zeilor, dacă există, numai pentru a-ți demonstra convingerea că nu există. Pe baza mărturiilor, e mai probabil ca aceasta să fie explicația clovneriilor lui Cinesios și ale clubului său, și ale celor ce săvîrșeau alte ultraje împotriva religiei la Atena.

26. Din discursul mesagerului din *Elena*, *vv.* 744 și urm. Împreună cu 757: γνώμη δ' ἄριστος μάντις ἡ τ' εὐβουλία, cf. fr. 973: μάντις δ' ἄριστος ὅστις εἰκάζει καλῶς. Potrivit unei surse mai tîrzii, Antiphon a făcut o remarcă asemănătoare, că μαντική era ἀνθρώπου φρονίμου εἰκασμος (*Gnomol. Vindob.*, DK, A9). Ceea ce este anecdotic. Potrivit lui Plutarh, *Pyth. Or.* 399a (care-l citează de asemenea pe Eur., fr. 973, în *Def. or.* 432c), afirmația a devenit proverbială. Criticile cu privire la μαντική merg înapoi pînă la Xenofan. Vezi Cic., *Div.* 1.3.5, și Aët. 5.1.1 (în DK, 21 A52).

(4) MONOTEISMUL: ANTISTENE

1. Mai adesea „zeul", pentru că grecii, deși nu invariabil, folosesc de obicei articolul, care-i conferă cuvîntului mai puțin caracterul unui nume propriu, ca în cazul „Dumnezeului" nostru. Ceea ce e valabil și pentru Noul Testament.
2. Vezi mai ales vol. I, 128 și urm.
3. Mărturiile sînt adunate de Caizzi ca fr. 39 A-E și 40 A-D. Ele sînt din Philod., *De piet.* 7, Cic. *N.D.* 1.13.32, Min. Felix 19.7, Lact., *Div. Inst.* 1.5.18–19 și *De ira Dei* II. 14, Clem., *Strom.* 5.14.108.4 și Protr. 6.71.1, Euseb., *P.E.* 13.13.35, Theodoret., *Graec. aff. c.* 1.75.
4. Caizzi, unul dintre cărturarii care au făcut de foarte curînd un studiu special despre Antistene, îl descrie cu prudență ca „una fede monoteistica, forse in germe panteistica".

X. Poate fi învățată vitutea?

1. Mă tem că este prea tîrziu ca acest cuvînt urît și nelegitim să fie înlocuit cu fratele său vitreg, legitim, „axiocrație".
2. *Ode* 4.4.33. Pentru alte fragmente din literatura latină, vezi Shorey, în *TAPA*, 1909, 185, n. 1, care, surprinzător, nu-l menționează pe acesta. În general, articolul său (Φύσις, Μελέτη, Ἐπιστήμη) ar trebui consultat pentru această temă.
3. Vezi pp. 259, n. 9, și 39, mai sus.
4. Deși Anon. Iambl. dovedește că pe la sfîrșitul secolului al V-lea accentul pe φύσις a făcut să se piardă această asociație. Pentru el, este o problemă ce ține de întîmplare (p. 62, mai sus).

5. Pentru un exemplu în proză al antitezei, vezi Tucidide, 1.121.4 (discursul corintenilor la Sparta): „Ei nu pot dobîndi prin învățare însușirile bune pe care noi le deținem de la natură."
6. Această utilizare lingvistică duce la ceea ce noi nu putem numi decît o confuzie ușor comică. În argumentul său din *Menon* potrivit căruia *areté* nu poate fi învățată, Socrate (93c-d) comentează faptul că Temistocle nu a fost capabil să-i împărtășească propriului său fiu calitățile de om de stat, atrăgînd atenția, fără nici o aluzie ironică, asupra abilității tînărului de a arunca sulița în timp ce călărește, ca dovadă că nu-i lipsește talentul natural.
7. Vezi de asemenea p. 62 cu n. 22 de la p. 268, despre Anon. Iambl., care totuși se poate să fi fost influențat de Socrate. Legătura dintre această lucrare și Democrit poate fi mai mult decît doar întîmplătoare. Vezi A.T. Cole, în *HSCP*, 1961, 154.
8. Pentru aceeași concepție la Isocrate, vezi *Elena* 1, și cf. *Nicocles* 44.
9. De comparat cu mica prelegere a lui Protagoras despre relativitatea binelui, în *Protagoras* (p. 137 mai sus). Ideea este exprimată de Versényi (*Socr. Hum.*, 41), care adaugă că la Protagoras „această reținere nu duce la negarea unității virtuții, ci la o definiție mai degrabă formală decît materială (echivalarea binelui cu utilul, potrivitul, corespunzătorul etc.)". Consultarea lui Versényi este utilă în ce privește diferența dintre Socrate și sofiști în această problemă. Vezi *ibid.*, pp. 76 și urm.
10. Platon, 322b și d. Vezi p. 267, n. 12.
11. τέχνη, 319a, ἀρετή, 322e.
12. Așa cum scoate Shorey în evidență (*TAPA*, 1909, 190), Euripide folosește în *Hecuba* 592 și urm. aceeași analogie pentru a susține o idee total diferită, că natura umană nu poate fi modificată de circumstanțe, nici de la rău la bine, nici de la bine la rău.
13. Democr., fr. 33. Hazel Barnes, *An Existentialist Ethics*, 33, vorbește despre afirmația lui Sartre „că natura umană nu este stabilă, că omul este într-adevăr o creatură care se autoconstruiește, printr-un proces de schimbare constantă".
14. Pentru trimiteri și analize ale fragmentelor relevante din Isocrate și Platon, vezi articolul lui Shorey din *TAPA*, 1909.
15. Despre cîteva fragmente din Platon și Isocrate, Shorey (*op. cit.* 195) scoate în evidență că „nu este în nici unul ceva care să nu-și fi găsit o inspirație suficientă în literatura contemporană lor". Probabil că Platon rezumă opiniile lui Isocrate. Aceasta este o concluzie greu digerabilă, „din cauza tendinței noastre naturale de a-l considera pe Platon un gînditor deosebit de original", însă, așa cum adaugă Shorey, pe bună dreptate, „originalitatea unei lucrări atît de bogate în sugestii ca *Phaidros* nu depinde de acele legături cu locurile comune care sînt presupuse în trecere".
16. 380 și urm. Vezi Snell, în *Philologus*, 1948; Dodds, *Gks. & Irrat.*, 186 și n. 47; O'Brien, *Socr. Paradoxes*, 55, n. 78.
17. Fr. 920, și vezi Dodds, *op. cit.*, 187, și nota 55.

18. Vezi de exemplu Lysias 21.19, *Tucid.* 3.38.7. În *Gorgias*, Socrate îi spune „părerea comună" (ὥσπερ οἱ πολλοί, 491d).
19. Vezi *Socrates*, pp. 73 și urm.
20. Cărturarii s-au folosit mult de nuanța morală din această într-adevăr remarcabilă afirmație. Vezi citatele din Untersteiner, *Sof.* IV, 144 și urm. Cînd Fedra se opune doctrinei socratice prin cuvintele (*Hippol.* 358) οἱ σώφρονες γὰρ οὐχ ἑκόντες ἀλλ' ὅμως κακῶν ἐρῶσιν, probabil că Euripide s-a gîndit la Antiphon.
21. Așa cum se explică în *Republica*, 430e–431a.
22. Modificarea lui ἄλλος în ἄλλου făcută de Jacoby și adoptată de DK pare nenecesară. Vezi nota lui Untersteiner, *Sof.* IV, 142 (unde ἄλλον este probabil o greșeală de tipar).
23. Un studiu complet al istoriei conceptului a fost recent făcut de Helen North (*Sophrosyne*, 1966).
24. Astfel, K. Gantar, în *Ziva Ant.*, 1966, 156, comentînd fr. 58 din Antiphon. Trimiterea sa este la Platon, *Prot.*, 356d–357b. Vezi mai mult despre aceasta în *Socrates*, pp. 142 și urm.

XI. Oamenii

(1) PROTAGORAS

1. O trimitere izolată la el ca Π. ὁ Τήιος se găsește la poetul comis Eupolis (*ap.* D.L. 9.50). Abdera a fost colonizată din Teos (Hdt. 1.168), iar silabele continue lungi din Ἀβδηρίτης trebuie să fi fost dificil de potrivit în metru.
2. Cronologul Apolodor îl urmează pe Platon (D.L. 9.56) și dă olimpiada 84 (444–441) ca zenit al vieții sale, probabil făcînd aluzie la faptul că a redactat constituția din Thurioi în 444–443. Conform lui D.L., unii spun că ar fi trăit pînă la aproape 90 de ani, însă vezi despre aceasta Davison, în *CQ*, 1953, 35. Pentru trimiteri la alte discuții asupra datelor sale, vezi Untersteiner, *Sophs.*, 6, n. 7, iar pentru viața sa în general, Morrison, în *CQ*, 1941, și Davison, în *CQ*, 1953.
3. Philostratos, *V. Soph.* 1.10.1 (DK, 80 A2), probabil luat din *Persica* lui Dinon în ultima parte a secolului IV î.Cr., care spune de asemenea că a fost discipol al lui Democrit, ceea ce, cronologic, este imposibil. Vezi vol. II, 386, n. 2. Aceeași istorie despre educația dată de magi a fost spusă și de Democrit însuși (D.L. 9.34). Pentru valoarea ca mărturie, vezi Davison, *loc. cit.* 34.
4. D.L. 9.54, 55; Philostratos 1.10.3 (A2); Hesychios (A3); Sext., *Math.* 9.56 (A12). D.L. și Eusebius (A4) adaugă detaliul pitoresc că lucrări ale sale au fost adunate de la deținătorii lor și arse în public. Întreaga poveste este respinsă, probabil cu îndreptățire, de Burnet, *T. to P.* 111.
5. Vezi, totuși, Vlastos, în *Protagoras* (1956), p. viii, n. 6, care îl crede compatibil cu judecata, dar nu cu condamnarea.

6. Vezi pp. 36 și 37 mai sus. D.L. 9.52 și Philostratos 1.10.4 repetă că el a fost cel dintîi care a pretins taxe pentru lecțiile sale. (Philostratos era de acord, pe temeiul rațional că prețuim mai mult cele care ne costă decît cele primite gratis.)
7. Platon, în *Protagoras* (310e), menționează două vizite, iar Eupolis, într-o piesă jucată în 422–421, vorbește despre el ca și cum ar fi fost prezent atunci în Atena, deci mai tîrziu decît data dialogului Protagoras, care, în pofida anacronismului, trebuie să fi fost 433. Vezi Morrison, *CQ*, 1941, 2, și Davison, *CQ*, 1953, 37. Trimiterea la *Kolakes* de Eupolis se găsește la Athenaios 218c (A11). Cel mai bun rezumat al mărturiilor despre datele din viața lui Protagoras (nu toate menționate aici) este cel al lui von Fritz, în *RE*, XLV. Halbb. 908–911.
8. Plut., *Per.* 36 (DK, A10). La Atena, atît animalele, cît și instrumentele neînsuflețite care provocaseră moartea erau judecate în Prytaneum. Vezi Demostene 23 (*In Aristocr.*), 76, și cf. Aristotel, *Ath. Pol.* 57.4, Platon, *Legile* 873d și urm.; pentru prevalența tradiției, vezi lunga notă a lui Frazer, *Pausanias*, vol. II, 370–372. Asupra caracterului filozofic al discuției, vezi Rensi și Untersteiner, în *Sophs.* 30.
9. Diod. 12.10, Herakl. Pont., Π. νόμων, fr. 150 Wehrli (*ap.* D.L. 9.50). Pare să nu fie motive pentru a pune la îndoială informațiile lui Herakleides, deși e puțin curios că Diodoros nu-l menționează pe Protagoras împreună cu ceilalți, la 12.10.4. Despre întemeierea coloniei Thurioi, vezi Ehrenberg, în *AJP*, 1948, 149–170. El vorbește despre rolul jucat de Protagoras la pp. 168 și urm.
10. Pentru Ἀλήθεια în Platon, vezi *Theait.* 161c, *Crat.* 391c. Cealaltă variantă de titlu, Καταβάλλοντες, se găsește în Sextus, *Math.* 7.60 (Prot., fr. 1). Că aluzia din Eur., *Bac.* 202 dovedește că era deja răspîndită în secolul V a fost negat categoric de Wilamowitz (*Plat.*, 1.80, n. 1), însă Gigante (*Nom. Bas.* 216, n. 2) a susținut că este „nu doar posibil, ci sigur". Despre Π. τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, vezi p. 57, mai sus. Pentru cei interesați de părerile asupra acestei probleme minore și insolubile, iată o selecție. Nestle identifică Μέγας Λόγος (fr. 3) cu Π. ἀρετῶν, Frey cu Προσταικτικός, DK și Untersteiner cu Ἀλήθεια. Vezi Nestle, *VMzuL*, 296 (însă și ediția sa din *Prot.*, p. 31); DK, II, 264n.; Unterst., *Sophs.* 14. Von Fritz (*RE*, XLV. Halbb. 920) o consideră o lucrare independentă. Pentru Π. τοῦ ὄντος, vezi pp. 44 și 261, n. 34, mai sus. Untersteiner (*op. cit.*, 10 și urm.) are o teorie complicată (cu bunăvoință caracterizată de Lesky, *HGL*, 344, ca „prea generală pentru a putea fi complet demonstrabilă") conform căreia toate titlurile din catalogul lui D.L. se referă la subcapitole ale lucrării Ἀντιλογίαι, care conținea patru secțiuni principale: (1) despre zei, (2) despre ființă, (3) despre legi și alte probleme cu privire la *polis*, (4) despre arte (τέχναι, inclusiv π. πάλης și π. τῶν μαθημάτων). Unul dintre titlurile date de D.L. este Π. πολιτείας, de obicei atribuit lucrării Ἀντιλογιαι datorită scandaloasei

povești a lui Aristoxenos (ap. D.L. 3.37, și cf. 3.57) că *Politeia* lui Platon este de găsit aproape în întregime în cea din urmă lucrare pomenită.

11. Grote, *History* (ed. 1888), VII, 59–62; Grant, *Ethics*, 1, 144; von Fritz, *RE*, XLV. Halbb. 917.
12. Pentru puncte de vedere asupra autenticității mitului, vezi trimiterile de la p. 266, n. 9, mai sus, mai ales Havelock, *L.T.* 408, pentru cei care obiectează cu privire la menționarea înrudirii divine.
13. Vezi pp. 78 și urm., mai sus, și *In the Beginning*, 88. Dacă explicația mea nu este satisfăcătoare, cititorii mai au varianta lui C.W. Müller (p. 313, n. 3, mai sus).
14. *Oxy, Pap.* II, 221. Vezi Gudemann în *RE*, 2. Reihe, III. Halbb. 640.

(2) GORGIAS

1. Pentru surse, vezi Untersteiner, *Sophs.* 97, n. 2. Platon (*Apol.* 19e) spune că era încă activ în 399, iar din Pausanias (6.17.9, DK, A7) s-ar părea că și-a sfîrșit zilele la curtea lui Iason, care a devenit tiran al cetății Pherai din Tesalia cam prin 380. (În *Menon* 70b, Platon îl prezintă ca pe o figură deja familiară în Tesalia, pe la 402.) Athenaios (505d, A15) are o istorie potrivit căreia, dacă e adevărată, ar însemna că a trăit suficient de mult pentru a-și citi caracterizarea pe care i-o face Platon în *Gorgias*, scris probabil cam pe la 385 (Dodds, *Gorg.*, 24 și urm.).
2. Nu există nici cea mai mică dovadă pentru ideea aiurită a lui Schmid că Empedocle își datora faima de profesor de retorică (vezi vol. II, 135) strălucitului său discipol (*Gesch.*, 1.3.1, 58, n. 4). Vezi Classen, în *Proc. Afr. Cl. Ass.*, 1959, 37. Pentru ajutorul dat de Gorgias medicilor prin „arta supremă" a retoricii, vezi Platon, *Gorg.* 456b. Interesul său pentru teoria despre πόροι este de asemenea menționat de Teofrast (Gorg., fr. 5, DK).
3. Vezi Untersteiner, *Sophs.*, 93 și notele, și Schmid, *Gesch.* 1.3.1, 59, n. 10.
4. Despre aceste două lucrări, vezi p. 157 și nota 2, p. 301, mai sus.
5. În *JHS*, 1957, Calogero pretinde chiar că ar fi găsit principiul socratic potrivit căruia nimeni nu face conștient rău și ideea lui *psyche* ca loc al conștiinței și al principiilor morale în acele remarcabile documente ale artei persuasiunii, *Elena* și *Palamedes*. În privința primului, poziția lui Socrate era că fapta rea se datorează necunoașterii binelui, pentru care leacul sigur este cunoașterea, iar poziția lui Gorgias — că nu există cunoaștere, iar comportamentul unui om depinde de argumentul cel mai convingător, indiferent cît de fără scrupule este. Eu nu prea văd vreo asemănare.
6. Negația lui Gorgias a stîrnit, firesc, discuții. Joël (*Gesch.*, 669) atrage atenția nu numai asupra lui Platon, *Gorg.*, 460a, ci și asupra epitafului scris de strănepotul său Eumolpos pentru statuia sa din Olimpia (menționat de Pausanias, 6.17.7 = DK, A7, și descoperit în 1876). Acesta spune despre el că ar fi „inventat cea mai bună τέχνη pentru educarea sufletului în toate virtuțile" (ἀρετῆς ἐς ἀγῶνας). Rensi, citat de Untersteiner (*Sophs.* 182), forțează acordul acestuia cu negația făcînd o distincție mai degrabă

artificială (pentru vremea aceea) între expunerea teoretică și educația practică. Schmid (*Gesch.*, 66), bazîndu-se pe retorica puțin pompoasă din *Epitaphios*, afirmă că Gorgias considera ἀρετή a fi „im vollen und höchsten Sinn" un dar al zeilor, deși în același paragraf spune că, în vreme ce pentru Protagoras αἰδώς și δίκη făceau parte din ordinea divină, pentru Gorgias ele erau omenești și schimbătoare! Nu erau acestea pentru el ἀρεταί? Eu m-am aventurat să leg sugestia sa că predă virtutea de ideea că nu există *o* virtute unică.

7. Citat de Robert Blake, *Disraeli*, 266.
8. În vol. II al autobiografiei sale Lord Russell descrie vizita pe care a făcut-o în Rusia curînd după primul război mondial. El pomenește acolo cumplita oroare cu care a observat cruzimea, procesele și sărăcia, suspiciunea și ipocrizia care predominau. Șocul, spune el, era aproape mai mare decît putea suporta. Ceva mai tîrziu, în același an, pe drumul spre China, un englez de pe navă l-a rugat să-i vorbească despre Rusia Sovietică, și, continuă el (p. 125), „luînd în considerare felul lor de a fi, nu am spus decît lucruri favorabile despre guvernarea sovietică". Aceasta pare o mai bună ilustrare a atitudinii de tip Gorgias cu privire la adevăr și *kairos*.
9. Dion. Hal., *De comp. verb.* 12 (Gorg., fr. 13). În Philostratos 1.1 (A1a) ἐφιεὶς τῷ καιρῷ se referă doar la harul improvizației pe care-l avea — „pe baza inspirației de moment", după cum traduce Loeb. Unii au exagerat importanța acestei „καιρός-Lehre", în care văd, printre altele, influența medicinei. Vezi Schmid, *Gesch.*, 1.3.1, 58, n. 5, 65 cu n. 2, 24, n. 3 (Protagoras); Nestle, *VMzuL*, 316; Shorey, *TAPA*, 1909.
10. Consecința condițională (apodosis), omisă aici, este nesigură în text și ca semnificație. Pentru soluții diferite, vezi DK *ad loc.* și Untersteiner, *Sof.* II, 101 și urm. Ceea ce nu afectează sensul principal — că în general cunoașterea este imposibilă, iar singurul ghid rămîne părerea, fie și greșită. Cf. fr. IIa, § 35, citat la p. 148, mai sus.

(3) PRODICOS

1. Platon, *Prot.* 315c-d; Sidgwick, în *J. Philol.* 1873, 68; Joël, *Gesch.* 689.
2. Platon, *Hipp. Mai.* 282c; Aristofan, *Norii* 361 și *Păsările* 692.
3. Alte trimiteri pentru acest paragraf: Platon, *Prot.* 341a, 315e, *Menon* 96d, *Charm.* 163d, *Hipp. Mai.* 282c, *Theait.* 151b, *Lahes*, 197d. Ca cineva să fie de acord cu Joël și Momigliano (vezi ultimul în *Atti Torino*, 1929–1930, 104) că „mitul" lui Prodicos ca maestru al lui Socrate este de origine cinică depinde, evident, de cum alege să interpreteze multele referiri la relația dintre ei, care, pentru că vin de la Platon, nu pot fi suspecte de o altfel de origine. Oricum, Momigliano merge mult mai departe decît am făcut-o eu aici, atribuindu-i lui Prodicos o cunoaștere a consecințelor lecțiilor lui de semantică asupra eticii și epistemologiei deopotrivă, aducîndu-l astfel mult mai aproape de Socrate. (Pentru mai multe despre aceasta, vezi pp. 180 și urm., mai sus.) A spune că aceasta l-a determinat să renunțe la scepticismul

și relativismul fraților lui sofiști înseamnă a-i atribui un compliment pe care eu aș înclina să i-l rezerv lui Socrate. Pentru un rezumat al imaginilor socratic-platonice despre Prodicos, vezi de asemenea Mayer, *Prod.* 18–22, care crede că *Prot.* deformează, caricaturizează și ironizează; în altă parte Platon recunoaște valoarea științifică a procedurii lui Prodicos.

4. Ceea ce nu poate fi privit întru totul cu neîncredere pe temeiul că-i aplică același termen și lui Socrate, căci există toate probabilitățile ca Socrate să fi fost la început marcat de interesul pentru filozofia naturii, suficient de mult ca să ofere un fundament factual pentru această descriere. (Vezi *Socrates*, 100 și urm.) Pentru referirea lui Cicero la Prodicos, alături de alți sofiști, că ar fi scris *etiam de natura rerum*, vezi p. 46 mai sus. Pe de altă parte, Gellius îl deosebește de Anaxagoras, ca *rhetor*, nu ca *physicus* (15.20, DK, A8).
5. Galen, *De virt. phys.* 3.195 Helmereich (Prodicos fr. 4). Galen adaugă o trimitere la inovațiile sale lingvistice așa cum sînt prezentate de Platon.
6. Grote, *History* (ed. 1888), VII, 57. Pentru o critică mai cumpănită, vezi Grant, *Ethics*, 1, 145, care face cîteva precizări importante. Aceasta nu înseamnă a nega că ar fi devenit, după cum o numește Schmid, „una dintre cele mai influente lucrări ale literaturii universale" (*Gesch.* 41; vezi și nota 9 la bibliografie). Ideea fundamentală a alegerii între două moduri de viață, calea desfătărilor și urcușul aspru spre virtute, se găsea deja la Hesiod (Erga 287–292). Articolul *Herakles am Scheidewege* al lui Schultz din *Philol.* 1909 merge mai departe, spre afinitățile mitice ale poveștii, mai ales în legătură cu simbolul Y pentru (*a*) răscruce și (*b*) copacul vieții.
7. Întregul text, din Xen., *Mem.* 2.1.21–34, este tipărit ca fr. 2 din Prodicos în DK. Apare într-o lucrare numită *Horai*, un titlu ciudat ca semnificație, care, dacă a fost chiar al autorului (Lesky, *HGL*, 348), era cu siguranță explicat undeva în lucrare. Despre ea, vezi mai ales Nestle, în *Hermes*, 1936, și H. Gomperz, *S.u.R.*, 97–101. Joël adoptă punctul de vedere extrem, care în general n-a fost urmat, potrivit căruia fabula nu era nicidecum a lui Prodicos, ci o lucrare antisteniană, cu caracter cinic. (Vezi *Gesch.* 686–689.) Acest punct de vedere e infirmat de referirea la lucrare într-un comentariu la Aristofan (Prodicos fr. 1), a cărui independență pare garantată de faptul că menționează titlul și alegerea finală a lui Herakles, care nu apar la Xenofon. Evident că nu putem ști cît de aproape s-a ținut Xenofon de original. Eu nu am avansat decît ceea ce se poate numi o opinie. Grote, Grant și Untersteiner (*Sophs.* 207) de asemenea o consideră autentică, în substanță; alții (Wecklein, Blass, Schacht, Mayer în *Prod.*, 8) presupun că și-a luat multă libertate cu privire la fabulă. În acest context, s-a atras atenția asupra folosirii unor cuvinte foarte apropiate ca înțeles, pe care unii au asociat-o cu „sinonimia" lui Prodicos, în vreme ce altora le apar doar ca variații stilistice *à la* Gorgias și absolut neobișnuite stilului lui Prodicos, care insista asupra ideii că nu trebuie ca două cuvinte să fie folosite ca și cum ar avea același înțeles. Vezi Spengel, în Gomperz, *S.u.R.*, 101, n. 225,

Mayer, *Prod.*, 10. Cu toate că astfel de dispute nu pot duce niciodată la certitudine, sînt mai multe de spus în favoarea lui Spengel și Gomperz. Primele cuvinte citate (κατασκοπεῖσθαι, ἐπισκοπεῖν, θεᾶσθαι, ἀποβλέπειν) nici nu au același sens și nici nu pare să se fi intenționat să aibă același sens, ci să se dea impresia că au fost alese cu atenție pentru contextul lor.

8. Vezi Untersteiner, *Sophs.* 207 și (pentru reconstrucția lui Nestle) 225, n. 74. Pentru Untersteiner, *Horai* a fost „cea mai măreață lucrare a lui, în care ciclul lucrurilor și legea etică ce le guvernează pe toate se regăsesc într-una dintre concepțiile unificatoare". Această afirmație e greu de sprijinit cu argumente. Insistența sa asupra folosirii corecte a cuvintelor s-a infiltrat, firesc, în toată lucrarea, însă este clar, de la Platon, că pregătirea pe acest subiect se făcea printr-o prelegere, sau un șir de prelegeri, de sine stătătoare. Includerea fabulei lui Herakles implică, așa cum spune deschis Gomperz (*S.u.R* 100), presupunerea că mare parte din descrierea pe care i-o face Xenofon ca *epideixis* este ficțiune.
9. H. Gomperz are un lung comentariu al ambelor fragmente în *S.u.R.* 102–110. Pentru primul, vezi de asemenea trimiterile din Untersteiner, *Sophs.*, 226, n. 82.

(4) HIPPIAS

1. Pentru informații, vezi DK, A 3 și 4.
2. *Prot.* 317c, *Hipp. Mai.* 282d-e. Convingerea lui Untersteiner că nu s-a născut înainte de 443 se bazează pe teoria că ar fi scris introducerea la *Caracterele* lui Teofrast. (Vezi *Sophs.*, 272 și 274, n. 3.) Untersteiner afirmă de asemenea că Hippias este Anonimul lui Iamblichos și că el ar fi scris despre evenimentele din Corcyra în Tucidide 3.4. Eu nu pot accepta argumentul său (*Sof.* III, 76) că, potrivit lui Pausanias 5.25.4, (*a*) Hippias a scris o inscripție pentru statuile mesenienilor morți ale lui Calon, ulterioară statuilor însele, (*b*) inscripțiile de pe soclul diferitelor statui ale lui Calon (care au fost excavate) au gravați ani între 420 și 410, prin urmare inscripția lui Hippias trebuie atribuită acestei decade. Nu aceasta este inferența lui Frazer, la care trimite Untersteiner.
3. Nu voi intra în problema originalității celor două dialoguri *Hippias.* Pentru autorii moderni pro și contra, vezi Friedländer, *Plato*, II, 101 cu 316 n. 1, 146 cu 326 n. 6, iar pentru *major* ediția D. Tarrant, pp. ix-xvii (ea crede că aparține probabil unui discipol al lui Platon), și E. Edelstein, *X.u.P. Bild*, 24, n. 7. *Hippias minor* e citat de Aristotel, *Metafiz.* 1025a 6, deși fără menționarea autorului.
4. Nestle trage o concluzie diferită din varietatea acestor tratamente (*VMzuL*, 360): pentru că Platon îl aprecia pe Protagoras, însă simțea o antipatie profundă pentru Hippias, imaginea acestuia din dialogurile Hippias *este* doar o caricatură, cu toate că (admite Nestle) Platon chiar îl ia mai în serios în *Protagoras.* Aceasta, crede el, face ca personajul Hippias să fie cel mai greu de cuprins dintre toți sofiștii, însă la această dificultate pare să-și fi adus propria sa contribuție.

5. Xen., *Banchetul* 4.62, Platon, *Prot.* 315c, 318e, *Hipp. Mai.* 285c-e.
6. În *De an.* 405a19 Aristotel introduce aceasta cu prudență, în forma: „Se pare că și Thales, după cîte amintesc unii despre el...", iar D.L. (1.24) le atribuie informația atît lui Aristotel, cît și lui Hippias. Snell și, pe urma sa, Classen au dedus că această trimitere la Thales ca și toate celelalte sugerează că Aristotel s-a folosit de lucrarea lui Hippias menționată de Clement în fr. 6, din care ei au observat și alte urme în Platon, *Cratylos* 402b și *Banchetul* 178a. Vezi Classen, în *Philol.* 1965.
7. Mamercos, Hipp., fr. 12 (Proclos); *tyrannos*, fr. 9 (coment. Sofocle); Lycurg, fr. 11 (Plut.), victoriile olimpice, fr. 3 (Plut.); Phrixos, fr. 14 (coment. Pindar); Ἐθνῶν ὀνομασίαι, fr. 2 (coment. Apoll. Rhod.); Hyades, fr. 13 (coment. Arat).
8. În afară de trimiterea la μνημονικὸν τέχνημα din *Hipp. Min.* 368d, vezi Xen., *Simp.* 4.62 (Callias a învățat τὸ μνημονικόν de la Hippias). *Diss. Log.* 9 (DK, II, 416) poate fi o imitație a lui Hippias. (Conform lui Cicero, *De or.* 2.86.351–4, cel dintîi care a dezvoltat o tehnică mnemonică a fost Simonides. El și Hippias sînt menționați împreună de Aelian, Hist. Anim. 6.10 și Amm. Marcell. 16.5.8, ambii citați de Tarrant, *Hipp. Mai.* xxvii.)
9. Fr. 6, din Clem., *Strom.* 6.15 (II, 434 St.). Clement nu se angajează decît pentru ὧδέ πως λέγοντα, însă îl dă ca pe un citat direct. (Obiectivul său este să demonstreze că grecii sînt plagiatori incorigibili.) Fraza ἐν συγγραφαῖς τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροις e interesantă. Chiar dacă Hippias o cunoaștea pe cea din urmă la mîna a doua, așa cum crede Nestle (*VMzuL*, 364), probabil de la Hekataios, pune în încurcătură afirmația des repetată, însă improbabilă, că scriitorii greci nu știau decît propria lor limbă. Pentru titlu, vezi fr. 4 (Ath. 608).
10. Singura sursă este Proclos, *Eucl.* pp. 272 (= Hipp., fr. 21) și 356 Friedländer, a cărui sursă este Eudemos.
11. Printre sceptici erau Wilamowitz (*Platon*, I, 136, n. 1) și Schmid (*Gesch.*, 54). Björnbo, în *RE*, VIII, 1708, menționează patru obiecții la atribuirea către Hippias, și găsește că nici una nu e convingătoare, însă nu face nici o trimitere la tăcerea lui Simplicius, care, în *Phys.* 54 și urm., pare să dea un rezumat pe cît a putut el de complet al încercărilor în problema „cvadraturii cercului", și nu spune nimic despre Hippias, ceea ce poate fi considerat semnificativ. Paternitatea lui Hippias este acceptată de Heath, *Hist. Gr. Math.*, I, 23. Pentru detalii despre *quadratrix*, vezi Freeman, *Comp.*, 386–388, sau Björnbo, *loc. cit.*
12. Fr. 16 și 17. De fapt le avem de la Stobaios, care le-a găsit într-o lucrare a lui Plutarh, *Despre calomnie*, acum pierdută.

(5) ANTIPHON

1. De exemplu Platon avea un frate vitreg Antiphon, pe care îl introduce ca povestitor al dialogului *Parmenide*. Blass (*Att. Bereds.*[2] I, 93 și urm.) deosebește șase în plus față de orator (rezumați în Loeb Plut. vol. X, 346, nota *d*).

2. Schmid (Gesch., 100) spune „Die grösste Wahrscheinlichkeit spricht dafür" că sofistul le-a scris pe amîndouă. Nestle (*VMzuL*, 1942, 387) nu îl menționează pe Schmid, însă se pronunță, cu o exprimare în mod sigur intenționată, „Es spricht daher die grösste Wahrscheinlichkeit dafür", că autorul *Concordiei* nu este sofistul, care a scris *Adevărul*, ci oratorul.
3. Au fost făcute încercări de datare a lucrărilor sofistului. Π. ὀμ. a fost stabilită aproape de 440 pe temeiul mai degrabă șubred al „ecourilor" din Euripide (Altwegg și J.H. Finley), iar Π. ἀλ. aproape un deceniu mai tîrziu, de asemenea pe baza ecourilor doctrinei sale etice în dramaturgie, plus analiza lui Aly a relației dintre lucrarea sa de matematică și cele ale contemporanilor lui. Vezi Greene, *Moira*, 232 cu n. 74 și 236 cu n. 94. Heinimann (*N.u.Ph.*, 141), adăugînd la celelalte argumente pe cel al stilului fragmentelor de papirus, crede că data pentru Π. ἀλ. este deceniul al treilea. El respinge ideea (vezi p. 97 mai sus) că lucrarea este satirizată în *Norii* în 423. Cu siguranță Antiphon nu a fost „sofistul împotriva căruia șarjează *în special* Aristofan", însă pare cel puțin probabil că a contribuit, la fel ca Protagoras (și poate și alții), la moralitatea sofistică ce constituia ținta. Schmid (*Gesch.* 159) spune că dialogul dintre Antiphon și Socrate din Xenofon trebuie datat în ultimul deceniu al secolului (adică după moartea oratorului), iar lucrările lui, nu mai tîrziu de deceniul al patrulea.
4. Unii au crezut că Antiphon vroia să spună prin acest termen (care nu se găsește deloc în fragmente) armonie *interioară* (ceea ce a numit Iamblichos multe secole mai tîrziu, cu Platon în spatele său, τὴν ἑνὸς ἑκάστου πρὸς ἑαυτὸν ὁμογνωμοσύνην, *ap.* Stob. 2.33.15), pe care ei o echivalează cu accentul pus de el pe σωφροσύνη și stăpînirea de sine. Vezi Stenzel în *RE*, suppl. IV, 40. Nestle neagă această interpretare (*VMzuL*, 381), în vreme ce Praechter (*Ueberweg-P.* 129) crede că sînt posibile ambele variante.
5. De comparat cu situația lui Democrit, vol. II, 489 și urm.
6. Acest fragment se ocupă de răspunderile căsătoriei, iar lui Havelock îi pare compatibil cu concepția lui Antiphon, chiar presupunînd că un scriitor de mai tîrziu a adăugat „reflecții moralizatoare împrumutate din *Medeea* și *Phaidon*". Fragmentul conține într-adevăr fraze care amintesc ambele aceste lucrări (unii au crezut că Euripide a fost influențat de Antiphon) și coincidențe remarcabile cu fr. 275–277 din Democrit (după cum observă Havelock), ceea ce nu-l împiedică să disece fragmentul, convins că avem cunoștință de spiritul sofistului suficient de bine pentru a cerne adevărul de fals.
7. Este în afara îndoielii că erau două lucrări separate, însă trebuie să ne reamintim, așa cum și Havelock face cu pertinență (*op. cit.*, 418), că titlurile lucrărilor preplatonice erau probabil date nu de autori, ci de cărturarii alexandrini, care aveau deja în minte concepțiile din Academie, Lyceum și din alte școli.
8. O interpretare uimitoare a fost construită pe baza articolelor din Harpocration, mai ales fr. 4–8, care nu oferă nici o justificare pentru a-l credita pe Antiphon cu convingerea eleată că toate lucrurile sînt Unu, iar experiențele senzoriale (vederea, mirosul etc.) sînt iluzorii, așa cum face Freeman (*Comp.*, 395, cf. Untersteiner, *Sophs.*, 258, n. 5).

9. θεειδέστατον, nu θεαιδέστατον („teama de divinitate"), trebuie să fie cu siguranță corect (*pace* Nestle, *VMzuL*, 382), avînd în vedere lema lui Photios. Momigliano (*Riv. di filol.*, 1930, 129) crede că în fragmentele 45–47 Antiphon dă exemple de existență apropiată cel mai mult de starea naturală, idealul său, în vreme ce pentru Altwegg (vezi Greene, *Moira*, 233, n. 78) acestea erau „tipuri de mizerie umană". (Ambele puncte de vedere au fost exprimate înainte, Nestle, *VMzuL*, 382, n. 50.) Bignone (*Studi*, 86) le asociază cu afirmația lui Antiphon din *O.P.* 1364 că nu există nici o diferență între greci și barbari: scopul lui Antiphon, considera el, era probabil să arate că printre popoarele cele mai barbare erau urme de umanitate și de viață socială. Numele din Harpocration nu oferă nici cea mai mică dovadă pentru vreuna dintre aceste presupoziții.
10. Din Harpocration. Merituosul antologator Stobaios citează o versiune mai lungă a aceleiași păreri sub numele lui Socrate! Vezi Untersteiner, *Sof.* IV, 131.
11. Interesul lui Antiphon pentru cosmologie și filozofia naturii a fost deja menționat (p. 166 mai sus).
12. *Ant.*, 672. Bignone (*Studi*, 140) îl considera pe Sofocle dependent de Antiphon. Nu vom putea ști niciodată.
13. Am fost serios luat la refec într-o recenzie la vol. I pentru că am relatat fără nici un comentariu afirmația lui Cicero că Anaximandru i-a avertizat pe spartani cu privire la un cutremur de pămînt, și am sugerat că ar fi putut s-o facă pe baza unei metode încă folosite în Grecia modernă (conform cu *The Times*). Mărturisesc că în această problemă neimportantă, prin comparație, am considerat că cititorului i-ar plăcea să știe acea relatare picantă despre berze fără să-i pese prea mult de verificarea (care nu mai este posibilă) remarcei lui Cicero.
14. H.N. Fowler (Loeb Plut. X, 347 n.) și majoritatea celorlalți au presupus că este vizat sofistul. Nu există nici o altă sursă, cu excepția că Philostratos, tot într-o viață a rhamnusianului, spune că „a anunțat un curs de prelegeri pentru alinarea necazurilor (νηπενθεῖς), pretinzînd că nimeni nu poate avea o supărare atît de teribilă, încît el să nu poată să i-o elimine din minte". „Literatura de consolare" a devenit mai tîrziu un gen răspîndit (cf. Greene, *Moira*, 232) și mulți au presupus că termenul τέχνη din τ. ἀλυπίας ar fi fost folosit cu sensul de lucrare scrisă, pe care Altwegg chiar o identifică cu Π. ὁμονοίας („irig" Stenzel, „haltlos" DK), însă contextul face foarte improbabilă această idee, iar în Platon (*Banchetul*, 186e) συνέστησεν τὴν ἡμετέραν τέχνην înseamnă „au întemeiat arta noastră (a medicilor)". (Cf. συνεστήσατο, la pseudo-Plut.) Morrison (*Proc. Camb. Ph. Soc.*, 1961, 57) presupune că „clinica" a fost de fapt o invenție comică, precum *phrontisterion*-ul din *Norii*.
15. Aceasta este cea dintîi definiție grecească a timpului (dintre cele rămase), pentru că aceea atribuită lui Archytas (Iambl. *ap.* Simpl., *Phys.*, 786, II), chiar dacă adevărată, trebuie să fi fost puțin mai tîrzie. Aristotel (*Fiz.* 223a21) de asemenea se îndoia că ar putea exista timp în lipsa unor ființe gînditoare, pentru că timpul, spunea el, nu este o simplă succesiune, ci „succesiune în măsura în care este numărată" (*ibid.* 219b2), și nimic nu

poate fi numărat ori socotit dacă nu există cineva care să o facă. El spune, în acord cu Antiphon, că timpul reprezintă o măsură („măsura mișcării", *ibid.* 220b32, 221b22), dar și că relația dintre timp și mișcare este reciprocă: „nu măsurăm numai mișcarea cu timpul, ci măsurăm și timpul cu mișcarea, prin faptul că se determină între ele" (*ibid.* 220b14).

16. *Fiz.*, 185a14. Este explicată în amănunțime de Simplicius (*Phys.* 54, vezi fr. 13 Antiphon, DK), a cărui descriere e rezumată de Freeman, *Comp.*, 397.
17. „A. oratore ed A. sofista", în *Studi*, 161–174.
18. Cît despre tragedii, nu e nicidecum imposibil să le fi scris un sofist, și e interesant că într-un vers e folosită o formă a antitezei νόμος–φύσις, al cărei exponent atît de entuziast a fost Antiphon (fr. 4 Nauck: τέχνῃ κρατοῦμεν ὧν φύσει νικώμεθα). Pe de altă parte tradiția îl asociază pe autorul tragediilor pe rhamnusian cu Dionysios al II-lea al Siracusei, unii gîndindu-se că asta îl situează mai tîrziu decît sofistul (*Vit. or.* și *Gnomol. Vindob.* A 6 și 9 DK), deși Wilamowitz nu consideră aceasta un obstacol (*Platon*, I, 84, n. 1). Rhamnusianul a fost ucis în 411, însă nu știm nimic despre cît a trăit sofistul, dacă a fost o persoană diferită.
19. Morrison în *PCPS*, 1961, Luria în *Eos*, 1963. Cu siguranță, dacă Kerferd avea dreptate să presupună că acele concepții exprimate în fragmentele de papirus nu sînt nicidecum ale lui Antiphon (p. 93 mai sus), argumentul lui Luria se prăbușește aproape în întregime. Eu însă nu găsesc nici o dovadă în ele că Antiphon relatează ideile altora, spre examinare, iar Kerferd pare uneori că ridică dificultăți imaginare, spre a scăpa de ele prin această ipoteză (mai ales la p. 28). Nestle adoptă (*VMzuL*, 394) o împărțire ieșită din comun, atribuind *Adevărul* și tetralogiile sofistului, iar *Concordia* rhamnusianului. Pentru mai multe trimiteri, vezi Morrison, *loc. cit.*, 50, n. 1, iar pentru o excelentă și succintă privire generală, culminînd prin *non liquet*, Lesky, *HGL*, 353 și urm.

(6) THRASYMACHOS

1. Nestle (*VMzuL*, 348) afirmă aceasta ca pe un fapt, însă depinde de un rînd deteriorat din Juvenal (7.204), unde unii editori preferă să citească „Lisimah", cu comentariul „rhetoris apud Athenas qui suspendio periit" (DK, 85 A 7).
2. Era o maximă de manual că *prooimion* ar trebui să angajeze simpatia publicului. Vezi Theodectes în Rose, *Arist. frr.*, Berlin, vol. V, 1499a 27 și 32, și Arist., *Ret.* 3, cap. 14.
3. În această propoziție imperfect păstrată am urmat interpretarea lui Havelock, care pare să combine τὰς μὲν εὐπραξίας (Blass) cu πάσχειν (Diels), în ceva care are sens.
4. Se potrivește cu obișnuita concepție grecească potrivit căreia κόρος dă naștere la ὕβρις, însă Tucidide n-ar fi fost de acord cu vorbitorul. Cf. 3.82.2: „În pace și prosperitate, cetățile și indivizii se comportă mai înțelept, pentru că nu sînt obligați să acționeze împotriva voinței lor, însă războiul, care îi lipsește de tihna obișnuită, e un învățător aspru și reduce stăpînirea de sine a majorității oamenilor."

5. ὁμόνοια, concordie sau consens. Despre importanța acestui concept, cf. pp. 124 și urm. mai sus. Pentru evaluarea și analiza fragmentului făcută de Havelock, vezi *L.T.*, 233–239.
6. Arist., *Ret.*, 1400b19 și 1413a7.
7. Așa cum în *Republica* numește nedreptatea εὐβουλία (p. 79 mai sus).

(7) CRITIAS

1. Acolo unde trimiterile la surse nu sînt date. în următoarele paragrafe, ele pot fi găsite în considerațiile despre Critias ale lui Diehl, *RE*, XI, 1902–1912, și Nestle, *VMzuL*, 400–420.
2. În afară de *Timaios* și *Critias*, el joacă un rol și în *Charmides* și *Protagoras*, ca și în pseudoplatonicul *Eryxias*. Asupra problemei dacă vorbitorul din *Critias* era el sau bunicul său, vezi Diehl în *RE*, XI, 1901, Levinson, *Defense*, 359, și Rosenmeyer, în *AJP*, 1949. Să adăugăm că în imaginea pe care i-o face Platon în *Charmides* M.J. O'Brien vede „un om insistent, mai preocupat de onoare decît de adevăr" (*Socr. Parad.*, 124).
3. Vezi Diehl în *RE*, XI, 1910.
4. Potrivit lui Philostratos, *ep.* 73 (Critias A 17), Critias a învățat de la Gorgias, însă a folosit învățăturile acestuia în propriile sale scopuri.
5. Vezi Diehl în *RE*, XI, 1903, Nestle, *VMzuL*, 401. Singura sursă este [Dem.] 58.67. Nestle vorbește despre „rezerva sa izbitoare" cu privire la Cei Patru Sute, pe care o interpretează ca o concesie făcută demosului pentru a facilita întoarcerea lui Alcibiade.
6. ἐγοργίαζον ἐν Θετταλίᾳ μικραὶ καὶ μειζους πόλεις, Philostratos, *V.S.* 1.16 (Crit. A1). Cf. Platon, *Menon* 70a-b. Xenofon (*Mem.* 1.2 24) afirmă că tesalienii l-au corupt. Părerea lui Platon despre țară este că era plină de ἀταξία καὶ ἀκολασία (*Criton* 53d). Însă Philostratos conchide (*V.S.* 1.16) că mai degrabă Critias i-a corupt pe tesalieni.
7. Vezi pp. 200 și 204 mai sus.
8. Manuscrisele dau ca nume al autorului pe Cratinos, însă modificarea a fost acceptată de la Casaubon.
9. O „Constituție a Atenei" în proză a fost sugerată ca fiind cel mai probabil loc pentru două citate izolate. Într-unul Critias dă, în modul său caracteristic, socoteala exactă a averilor făcute din politică de Temistocle și Cleon, iar în celălalt are insolența de a-l critica pe Cimon pentru politica sa prospartană. (Fr. 45 și 52. Vezi Diehl în *RE*, XI, 1908, și Nestle, *VMzuL*, 405.)
10. Pp. 193 și urm. mai sus. Cititorul trebuie avertizat că toate îi erau de obicei atribuite lui Euripide în antichitate, deși *Vita Eur.* respingea tragediile (Critias, fr. 10), iar *Sisif* îi e atribuită lui Critias de Sextus. Ele i-au fost contestate de Wilamowitz, *N. Jbb.*, 1908, 57; *Hermes*, 1927, 291; și *Analecta Eurip.*, 166. Schmid are totuși rezerve față de paternitatea lui Critias (*Gesch.*, 176).
11. Cf. scolionului despre lucrurile bune în viață, Diehl, *Anth. Lyr.* no. 7 (II, 183), cu citate din diferite autorități.
12. *Strom.* 2.403.14 Staehlin, citat de Nauck, despre Eur., fr. 593.

13. Despre Cronos în cosmogoniile orfice și despre Pherekydes, vezi Guthrie, *O.&Gk. Rel.*, 85–91, și Kirk, în KR, 56.
14. Chiar dacă ignorăm faptul că nu cunoaștem nimic despre contextul dramatic și despre vorbitori.

(8) ANTISTENE

1. Documentele-sursă sînt reunite de Caizzi în *Antisthenis Fragmenta*, al căror aranjament este neobișnuit. După titlul „Frammenti", fragmentele sînt numerotate uniform de la un cap la altul, însă împărțite în trei: „Fr. 1–121" îi aparțin (sau sînt cele socotite ca atare), 122–144 sînt „notizie biografiche", iar 145–195, anecdote. Există și o bibliografie completă.
2. D.L. 6.1, 2.31; Seneca, *De const. sap.* 18.5. Însă Field observă (*Plato and Contemps.*, 160 n.) că în *Phaidon* Platon vorbește despre el ca despre un ἐπιχώριος, fără nici un indiciu că ar fi diferit de Criton, Aeschines și ceilalți. D.L. introduce ideea pentru a da sens unor anecdote probabil apocrife.
3. Antistene și Gorgias, D.L. 6.1, Athen. 220d (din *Archelaos* de Antistene). Despre Protagoras și imposibilitatea contradicției, vezi p. 298, n. 3, mai sus. Dümmler (*Akad.*, 194) susține că negarea lui Antistene cu privire la posibilitatea de a spune că o afirmație e falsă își are originea la Gorgias (*MXG* 980a 10), și afirmă de asemenea că întrezărește influența lui Prodicos și Hippias (*ibid.*, 158, 161, 256, 274).
4. Acesta era un gimnaziu pentru copiii nelegitimi sau pentru cei cu ascendență amestecată (Demost. 23.213 și surse mai tîrzii), ceea ce se potrivește cu relatările despre originea sa pe jumătate străină. Însă D.L., ori sursa lui, încearcă prin orice mijloc să-l prezinte ca fondator al școlii cinice. „Cynosarges" e adus ca origine alternativă a denumirii, iar D.L. continuă imediat spunînd că Antistene era numit Ἀπλοκύων (așa cum era numit și Κύων de Herodicos, în primul secol d.Cr. *ap.* Ath. 216b), în vreme ce greu poate fi pus la îndoială că adevăratul „Cîine" era Diogene. Aristotel îl știa deja după acest nume (*Ret.*, 1411a24), însă îi numește pe adepții și urmașii lui Antistene Ἀντισθένειοι. Istoria din D.L. (*loc. cit.*) potrivit căreia avea puțini discipoli pentru că „îi izgonea cu o vergea din argint", dacă este reală, implică, în pofida socratismului său, că pretindea taxe mari, pe care mulți nu erau dispuși să le plătească. Se poate să fi deprins această practică în calitate de retor și discipol al lui Gorgias.
5. Cf. *Socrates*, 21. (Cinicii erau caractere „dificile" notorii.) Cel mai recent a argumentat aceasta Caizzi, *Stud. Urb.*, 1964, 73. Wilamowitz a protestat ferm împotriva „legendei" lui Antistene cinicul, în *Platon*, II, 162–164, și mulți l-au urmat, de exemplu Taylor, *Comm. on Tim.*, 306, Dudley, *Hist. of. Cyn.* 1 și urm., Field, *Plato and Contemps.*, 162, și trimiterile reunite de Burkert în *Weish u. Wiss.*, 197, n. 69. Însă vezi de asemenea Popper, *O.S.* 277, și pentru un mai vechi punct de vedere opus, Ueberweg-Praechter, 160 n. Și pentru Zeller Antistene a fost „fondatorul școlii cinice" (*Ph.d.Gr.*, 280–281). Chroust, în *Socrates Man and Myth*, vorbește despre o filozofie unitară pe care o denumește „antisteniană-cinică", însă nu toți ar fi de acord cu el.

6. Pentru punctele de vedere asupra plăcerii ale lui Antistene, Caizzi a adunat trimiterile în notele sale la fr. 108–113.
7. De comparat cu sfatul său că ar fi trebuit să voteze măgarii în calitate de cai, p. 307, n. 21, mai sus.
8. Fr. 42. Acest Archelaos a fost tiranul din Macedonia despre care Polos, discipolul lui Gorgias, susținea în fața lui Socrate, în *Gorgias* 470 și urm., că era un om atît josnic, cît și absolut fericit. El argumenta împotriva învățăturii socratice că este mai bine să fii victima răului decît să-l comiți. (Dümmler, în manieră *quellenkritisch*, pretinde că ar fi descoperit conținutul lui *Archelaos* în al treisprezecelea discurs al lui Dio Chrysostom. Vezi lucrarea sa *Akad.*, 1–18.)
9. Vezi Caizzi, *Stud. Urb.*, 1964, 54.
10. Fr. 160. Pare corect de menționat, deși i se atribuie și lui Diogene, de către D.L., 9.39. Probabil faptul că i se atribuie cîteva alte „fragmente" e la fel de deschis îndoielii. Deși cîteva sînt puse sub lucrări știute ca fiind ale lui Antistene, multe din colecția lui Caizzi sînt prezentate cu „se spune".
11. Interpretările homerice se găsesc în fr. 51–62 date de Caizzi și comentate de ea în *Stud. Urb.*, 1964, 51 și urm. Problema dacă Antistene era alegorist a fost controversată: vezi trimiterile din Caizzi, *loc. cit.*, 59, n. 47.
12. Vezi fr. 36–37 din Antistene. Subtitlul era „Despre contrazicere" (D.L. 6.16), dînd culoare anecdotei potrivit căreia l-a scris ca replică la critica lui Platon după care faptul că neagă posibilitatea contrazicerii poate fi întors împotriva lui însuși. Σάθων, aplicat copiilor, era un diminutiv pentru σάθη, însemnînd penis.
13. Vezi de exemplu Field, *Plato and Contemps.*, 160. Astfel de speculații au mers foarte departe. În 1894, Natorp putea spune că „s-a dovedit de mai multe ori" că *Theait.*, *Euthid.*, *Crat.* și probabil *Hipp. Mai.* și *Min.*, *Ion* și *Euthyphron* erau în principal consacrate polemicii cu Antistene, fie anonim, fie sub alt nume. Despre *Ion*, vezi Caizzi, *Antisth. Frr.*, p. 109. Despre *Theait.*, *Crat.* și *Sof.*, vezi pp. 213–215 mai sus, iar pentru *Crat.*, von Fritz, în *Hermes*, 1927. Dümmler presupune că *Rep.* 495c-d se referă la el, însă vezi Adam, *ad loc.* Despre aceeași posibilitate, cu privire la alt loc din *Rep.*, Popper, *O.S.*, 277. Pentru „visul" lui Socrate din *Theait.*, Gillespie, în *Arch. f.G.d. Phil.*, 1913 și 1914.
14. Joël, *Der echte u.d. Xenoph. Sokr.* Joël a susținut interesanta teorie conform căreia atît Prodicosul lui Xenofon, cît și cel al lui Platon nu erau Prodicos, ci o mască pentru Antistene, căruia chiar și fabula despre alegerea lui Herakles trebuie să-i fie transferată. (Vezi despre aceasta H. Mayer, *Prod.*, 120.) Cartea a fost criticată de mulți, inclusiv de Joël însuși (vezi lucrarea sa *Gesch.*, 731, n. 3), iar o reevaluare a problemei a fost încercată de Caizzi, *Stud. Urb.*, 60–76.
15. Autenticitatea lor a fost pusă la îndoială, însă vezi Caizzi, *loc. cit.*, 43.
16. Arist., *Ret.* 1407a10. Compară un om plăcut, dar delicat și firav, cu tămîia, care oferă plăcere pe măsură ce se consumă!

17. Am menționat cîteva din afara cuprinzătoarei liste a lui D.L. Trimiteri se găsesc în *Fragmenta* (Caizzi). Conform listei, *Physiogn.* avea subtitlul „despre sofiști".

(9) ALKIDAMAS

1. Pentru informații generale despre el, vezi Brzoska, în *RE*, I, 1533–1539. Ceea ce s-a păstrat se găsește în Baiter-Sauppe, *Orat. Att.*, partea a II-a (1850), 155–162, și în Radermacher, *Artium Scriptores*, 132–147.
2. Shorey (*TAPA*. 1909, 196) analizează posibilitatea de a-l data cu ajutorul coincidențelor dintre lucrarea despre sofiști, *Phaidros* de Platon și *Panegiricul* lui Isocrate, însă conchide că „aceste fapte sînt insuficiente pentru a-l data, atît relativ la Platon, cît și relativ la Isocrate".
3. Pentru opoziția dintre ei, vezi Lesky, *HGL*, 353, n. 4.
4. Cf. Morrison, în *D.U.J.*, 1949, 56.
5. Plut., *Demost.* 5,7. (Radermacher, p. 154) și [Plut.], *Vit. orat.* 844c.
6. Există de asemenea un discurs împotriva lui Palamedes, unul dintre acele exerciții pe subiecte mitice pe care profesorii de retorică le ofereau discipolilor pentru a le învăța, însă autenticitatea e îndoielnică. Este banal și nu are nici o legătură cu *Palamedes* de Gorgias.
7. O excepție este afirmația despre sclavie din oratia messeniană, introdusă pentru a ilustra diferența dintre dreptatea legală și cea naturală. (Datorăm citatul respectiv scoliastului.) El oferă de asemenea exemple din Alkidamas de tipuri de argumente (argument din contrariu și argument inductiv) folosite în oratorie, la 1397a11 și 1398b10. În altă parte îl critică pentru că folosește elemente poetice (1406a1), vocabular exotic (1406a8), epitete redundante și expresii descriptive (de exemplu „transpirație jilavă", „legile — monarhi ai cetăților", 1406a18 și urm.) și metafore deplasate (1406b11). Cicero îl vedea mai bine, numindu-i redundanța *ubertas* și apreciindu-l ca *rhetor antiquus in primis nobilis*, admițînd totuși că subtilitățile raționamentelor filozofice erau peste puterile lui (*Tusc.* 1.48.116).
8. Nestle, (*VMzuL*, 344) construiește o teorie despre relația dintre politică și filozofie la Alkidamas, pornind de la modificarea unui greu de dovedit νομίμους cu νόμους, în Ar., *Ret.*, 1406a23. Nici un editor nu tipărește astfel, căci ar slăbi argumentul lui Aristotel despre redundanță, însă Nestle îl adoptă fără nici o analiză sau sugestie alternativă de citire. (De fapt l-a preluat pe tăcute de la Salomon, în *Savigny-Stift.*, 1911, 154.)
9. Cic., *Tusc.*,1.48.116. Vezi Radermacher, 155.

(10) LYKOPHRON

1. *Pol.*, 1280b11. Probabil de aceea e inclus de DK în *Vorsokratiker*, însă nu și Alkidamas, cu afirmația sa izbitoare despre sclavie. Fragmentele ocupă doar o pagină (DK, nr. 83, vol. II, 307).
2. DK spun „vielleicht Gorgiasschüler" (II, 307 n.). Argumentul plasării lui în școala lui Gorgias (și este unul solid) se bazează pe critica făcută de Aristotel stilului său. Vezi ZN, 1323, n. 3, și Nestle, *VMzuL*, 343. Despre

datele sale și relația cu Alkidamas, vezi Popper, *O.S.*, 261, care recunoaște deschis că toate acestea, ca și orice ar avea legătură cu circumstanțe ale vieții lui Lykophron, sînt de natură foarte speculativă.

(11) AUTORI ANONIMI

1. Despre „Anon. π. νόμων" am vorbit suficient la pp. 65 și urm. mai sus.
2. Text din *Protr.* lui Iambl., cap. 20, în DK, II, 400 și urm.
3. A.T. Cole (în *HSCP*, 1961) a susținut cu fermitate modificarea punctului de vedere al lui Cataudella potrivit căruia autorul este „un adept atenian al lui Democrit, mult mai influențat decît maestrul său de retorica din ultima parte a secolului al V-lea". Articolul său este cu deosebire interesant în ce privește influența lui „Anon." asupra filozofiei ulterioare.
4. Pentru o analiză completă, vezi Taylor, *Var. Socr.* 1, cap. 3, 91–128. Încercările de atribuire a lucrării unui autor anumit n-au avut succes. Pentru diferite puncte de vedere în această privință, cît și despre caracterul ei în general, vezi Untersteiner, *Sophs.* 308, n. 2, și *Sof.* III, 148. Bibliografie suplimentară se găsește în O'Brien, *Socr. Paradoxes*, 75, n. 47. Textul, în DK, II, 405 și urm.
5. Dacă această concepție este protagoreană, fraza în sine pare o aluzie la Euripide, fr. 189 (din *Antiope*):

   ἐκ παντὸς ἄν τις πράγματος δισσῶν λόγων
   ἀγῶνα θεῖτ ἂν εἰ λέγειν εἶν σοφός.

   Pentru alte ecouri din Euripide, vezi Taylor, *Var. Socr.* 1, 96.
6. Cf. *Rep.*, 479 și urm., *Theait.*, 152d, 155b-c, și *Euthyd.* 283c-d și *passim*. În *Theait.*, ideea aceluiași lucru care e deopotrivă greu și ușor este prezentată ca o „doctrină secretă" a lui Protagoras, adică drept consecință necesară a învățăturilor lui, chiar dacă el însuși nu a exprimat-o.
7. P. 57 mai sus, cu notele. Cf. Nestle în ediția sa din *Protagoras*. El ia ca sigur că legăturile evidente dintre *Dissoi Logoi*, cap. 6, și discursul din *Prot.* sînt și legături ale ambelor cu lucrarea originală a lui Protagoras, pe care se bazează, și sugerează că aceasta este Περὶ ἀρετῶν, menționată în D.L. 9.55, așa cum istoria naturii umane și a progresului din dialog se bazează pe lucrarea lui Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως.
8. Nu pot fi de acord cu Taylor că obiectivul acestui capitol este de a dovedi teza lui Socrate conform căreia dialecticianul este de asemenea filozoful, care este identic cu „adevăratul" om de stat și orator. Teza capitolului este mult mai apropiată de cea a lui Hippias (pe care Taylor o menționează într-o notă de subsol, *VS*, 127, n. 1) după care sofistul-orator este omniscient.
9. Vezi Xen., *Mem.* 1.2.9, Arist., *Ret.*, 1393b4, Isocr., *Areop.* 23, Taylor, *VS*, 123.

Bibliografie

Lista următoare conține toate detaliile despre cărțile sau articolele menționate (adesea cu titlul prescurtat) în text sau în note. Am inclus suplimentar cîteva titluri care pot fi utile în legătură cu tema discutată, chiar dacă nu am avut ocazia să le pomenim în decursul lucrării, însă lista nu are pretenția de a fi exhaustivă. Bibliografii mai extinse legate de sofiști pot fi găsite în lucrarea *The Sophists* și în fasciculele separate din *I Sofisti* ale lui Untersteiner. De asemenea poate fi util capitolul final din „Recent Work on Presocratic Philosophy" al lui Kerferd, apărut în *Am. Philos. Q.*, 1965. Colecțiile de texte originale au fost incluse în bibliografia generală la numele editorilor lor. Comentatorii greci ai lui Aristotel sînt menționați în text prin pagina și rîndul din volumul corespunzător al ediției Academiei din Berlin (*Commentaria in Aristotelem Graeca*).

ADAM, J. (ed.) *Platonis Apologia Socratis*. Cambridge, 1910.

ADAM, J. *Platonis Protagoras, with introduction, notes & appendices*, Cambridge, 1921.

ADAM, J. *The Republic of Plato, edited with critical notes, commentary & appendices;* două volume. Cambridge, 1926–1929. (Ediția a II-a, cu o introducere de D.A. Rees, 1963.)

ALTWEGG, G. *De Antiphonte Sophista I: de libro* περι ομονοιας *scripto*. Basel, 1908.

AMUNDSEN, L. „Fragment of a Philosophical Text, P. Osl. Inv. 1039", *Symbolae Osloenses*, 1966, 5–20.

ANDERSON, W.D. „The Importance of the Damonian Theory in Plato's Thought", *TAPA*, 1955, 88–102.

ANDERSON, W.D. *Ethos & Education in Greek Music*. Cambridge, Mass., 1966.

ANSCOMBE, G.E.M. și GEACH, P.T. *Three Philosophers*. Ithaca, N.Y. și Oxford, 1961.

ARNIM, H. von. *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*. Copenhaga, 1923 (Academia Regală Daneză de Știință, secția Filozofie-Istorie, nr. 8.1).

AULITZKY. „Korax", *RE*, XI (1922), 1379–1381.

AYER, A.J. *Philosophical Essays*. Londra, 1954.

BACON, F. *Philosophical Works*, ed. J. Spedding, R.L. Ellis și D.D. Heath, 5 volume, Londra, 1875–1879.
BAILEY, C. *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford, 1928.
BAITER, J.G. și SAUPPE, H. (editori). *Oratores Attici*. 2 volume, Zürich, 1839–1850.
BALDRY, H.C. *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge, 1965.
BAMBROUGH, J.R. (ed.). *Plato, Popper and Politics*. Cambridge (Heffer), 1967.
BARKER, E. *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*. Ediția a II-a, Cambridge, 1925.
BARKER, E. (ed.). *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*. Londra (World's Classics), 1947 (și reeditările ulterioare).
BARKER, E. *Political Thought of Plato and Aristotle*. New York și Londra, 1959.
BARNES, H. *An Existentialist Ethics*. New York, 1967.
BAYNES, H.G. „On the Psychological Origins of Divine Kingship", *Folklore*, 1936, 74–104.
BAYÒNAS, A. „L'art politique d'après Protagoras", *Revue Philosophique*, 1967, 43–58.
BERNAYS, J. *Gesammelte Abhandlungen*, (**editat de) H. Usener. Berlin, 1885.
BIGNONE, E. *Studi sul pensiero antico*. Neapole, 1938.
BINDER, G. și LIESENBORGHS, L. „Eine Zuweisung der Sentenz ουκ εστιν αντιλεγειν an Prodikos von Keos", *Museum Helveticum*, 1966, 37–43.
BJÖRNBO. „Hippias", *RE*, VIII (1913), 1706–17II.
BLAKE, R. *Disraeli*. Londra, 1966.
BLASS, F. *Die attische Beredsamkeit*. Ediția a II-a, 3 volume. Leipzig, 1887–1898.
BLASS, F. *De Antiphonte sophista Iamblichi auctore*. Kiel, 1899.
BLUCK, R. S. *Plato's Meno, edited with Introduction and Commentary*. Cambridge, 1961.
BORTHWICK, E.K. Review of Anderson's *Ethos and Education in Greek Music*, *CR*, 1968, 200–203.
BRÖCKER, W. „Gorgias contra Parmenides", *Hermes*, 1958, 425–440.
BRÖCKER, W. *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*. Frankfurt am Main, 1965.
BRZOSKA, J. „Alkidamas", *RE*, I (1894), 1533–9.
BURKERT, W. *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg, 1962.
BURKERT, W. Review of Untersteiner's *I Sofisti*, GCA, 1964, 141–4.
BURNET, J. *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato* (all published). Londra, 1924.
BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. Ediția a IV-a, Londra, 1930.
BURY, R.G. *The Symposium of Plato edited with introduction, critical notes and commentary*. Cambridge (Heffer), 1909.
BURY, R.G. *Sextus Empiricus, with an English translation*. 3 volume, Londra, Cambridge (Mass.) și New York (Loeb ed.), 1933–1936.
CAIZZI, F. „Antistene", *Studi Urbinati*, 1964, 25–76.
CAIZZI, F.D. *Antisthenis Fragmenta*. Milano, 1966.

CALOGERO, G. *Studi sull' Eleatismo*, Roma, 1932.
CALOGERO, G. „Gorgias and the Socratic Principle *Nemo sua sponte peccat*", *JHS*, 1957 (I), 12–17.
CAMPBELL, A.H. „Obligation and Obedience to Law", *Proceedings of the British Academy*, 1965, 337–355.
CAMPBELL, L. *The Theatetus of Plato, with a revised text and English notes.* Oxford, 1883.
CAPIZZI, A. *Protagora: le testimonianze e i frammenti, edizione riveduta e ampliata con uno studio su la vita, le opere, il pensiero e la fortuna.* Florența, 1955.
CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenment*, traducere de F.C.A. Koelln și J.P. Pettegrove. Princeton Univ. Press, 1951. (reedit. Beacon Press 1962.)
CATAUDELLA, Q. „Intorno a Prodico di Ceo", în *Studi di antichità classica offerti... a E. Ciaceri.* Genova, 1940.
CATAUDELLA, Q. „Chi è l'Anonimo di Giamblico?", *REG*, 1950, 74–106.
CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy.* Baltimore, 1935 (reeditat: New York, 1964.)
CHIAPPELLI, A. „Per la storia della Sofistica greca", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1890, 1–21.
CLASSEN, C.J. „The Study of Language among Socrates' Contemporaries", *Proceedings of the African Classical Associations*, 1959, 33–49.
CLASSEN, C.J. „Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophie-historikern", *Philologus*, 1965, 175–181.
COLE, A.T., jr. „The *Anonymus Iamblichi* and its Place in Greek Political Theory", *HSCP*, 1961, 127–163.
COLE, A.T., jr. „The Apology of Protagoras", *Yale Classical Studies*, 1966, 101–118.
COOK, R.M. „Amasis and the Greeks in Egypt", *JHS*, 1957, 226–37.
COPE, E.M. *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary*, revăzută și editată de J.E. Sandys. 3 volume, Cambridge, 1877.
COPE, E.M. *An Introduction to Aristotle's Rhetoric.* Londra, 1867.
CORNFORD, F.M. *Before and After Socrates.* Cambridge, 1932 (și reeditările ulterioare).
CORNFORD, F.M. *Plato's Theory of Knowledge.* Londra, 1935 (și reeditările ulterioare).
CORNFORD, F.M. *The Republic of Plato, translated with introduction and notes.* Oxford, 1941 (și reeditările ulterioare).
COULTER, J.A. „The Relation of the *Apology of Socrates* to Gorgias's *Defense of Palamedes* and Plato's critique of Gorgianic rhetoric", *HSCP*, 1964, 269–303.
CROISET, A. „Les nouveaux fragments d'Antiphon", *Revue des études grecques*, 1917, 1–19.
CROSS, R.C. și WOOZLEY, A.D. *Plato's Republic, a Philosophical Commentary.* Londra, 1964.
CROSSMAN, R.H.S. *Plato Today.* Ediția a II-a, Londra, 1959.
CUFFLEY, V. „The Classical Greek Concept of Slavery", *JHI*, 1966, 323–342.

D'ADDIO, M. *L'idea del contratto sociale dai Sofisti alla Riforma*. Milano, 1954.
DAVISON, J.A. „Protagoras, Democritus and Anaxagoras", *CQ*, 1953, 33–45.
DECHARME, P. *La critique des traditions religieuses chez les grecs*. Paris, 1904.
DES PLACES, E. Review of Heinimann's *Nomos und Physics, L'Antiquité Classique*, 1965, 673 și urm.
DEVEREUX, G. *From Anxiety to Method in the Social Sciences*. Haga și Paris, 1967.
DEVLIN, LORD. „The Enforcement of Morals", *Proceedings of the British Academy*, 1959, 129–151.
DEVLIN, LORD. *The Enforcement of Morals*. Londra, 1965. (Oxford, 1968.)
DIEHL, E. „Kritias", *RE*, XI, Halbb. (1922), 1901–1912.
DIEHL, E. (ed.) *Anthologia Lyrica Graeca*, 2 vol., Leipzig, 1925.
DIEHL, E. „Moschion", *RE*, xxxi. Halbb. (1933), 345–347.
DIELS, H. *Doxographi Graeci*. Berlin, 1879.
DIELS, H. „Gorgias und Empedokles", *Sitzungsberichte der preussischen Akademie (SB Berlin)*, 1844, 343–368.
DIELS, H. și Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Greek and German). Ediția a X-a, 3 volume, Berlin, 1960–1961.
DITTENBERGER, W. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*. Ediția a III-a, 4 volume, Leipzig, 1915–1921.
DITTMAR, H. *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*. Berlin, 1912.
DOBSON, J.F. *The Greek Orators*. Londra, 1919.
DODDS, E.R. *Euripides, Bacchae, edited with an introduction and commentary*. Oxford, 1944.
DODDS, E.R. *The Greeks and the Irrational*. California Univ. Press, 1951.
DODDS, E.R. *Plato, Gorgias, a Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford, 1959.
DOVER, K.J. „Eros and Nomos", *BICS*, 1964, 31–42.
DRACHMANN, A.B. *Atheism in Pagan Antiquity*. Londra, 1922 (traducere din limba daneză).
DÜMMLER, F. *Akademika: Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen*. Giessen, 1889.
DUPRÉEL, E. *Les Sophistes*. Neuchâtel, 1948.
EDELSTEIN, L. *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore, 1967.
EHRENBERG, V. *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*. Leipzig, 1921.
EHRENBERG, V. „Isonomia", *RE*, Suppl. VII (1940), 293–299.
EHRENBERG, V. „The Foundation of Thurii", *AJP*, 1948, 149–170.
EHRENBERG, V. *Sophocles and Pericles*. Oxford, 1954.
EHRENBERG, V. *Society and Civilisation in Greece and Rome*. Cambridge, Mass. (Harvard Univ. Press), 1964.
Entretiens sur l'antiquité classique (Fondation Hardt), vol. 8, *Grecs et Barbares*. Vandœvres-Geneva, 1962.
FEHLING, D. „Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie: I. Protagoras und die ορθοεπεια II. φυσις und θεσις", *Rheinisches Museum*, 1965, 212–230.

FESTUGIÈRE, A.J. *Epicurus and his Gods*, traducere de C.W. Chilton. Oxford (Blackwell), 1955.

FIELD, G.C. „Plato's *Republic* and its Use in Education", *Journal of Education*, 1945, 161–162.

FINLEY, M.I. (ed.) *Slavery in Classical Antiquity: views and controversies*. Cambridge (Heffer), 1960.

FITE, W. *The Platonic Legend*. New York, 1934.

FOOT, P. (ed.). *Theories of Ethics*. Oxford, 1967.

FRAZER, J.G. *Pausanias's Description of Greece, translated with a commentary*. 6 volume, Londra, 1913.

FREEMAN, K. *The Pre-Socratic Philosophers: a companion to Diels*, Fragmente der Vorsokratiker. Oxford (Blackwell), 1946.

FRITZ, K. von. „Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik", *Hermes*, 1927, 453–484.

FRITZ, K. von. „Antisthenes und Sokrates in Xenophons *Symposion*", *Rheinisches Museum*, 1935, 19–45.

FRITZ, K. von. „Protagoras", *RE*, XLV. Halbb. (1957), 907–921.

FRITZ, K. von. „Xeniades", *RE*, 2. Reihe, XVIII. Halbb. (1967), 1438–1440.

GANTAR, K. „Amicus Sibi I", *Ziva Antika*, 1966, 135–175.

GAY, P. *The Enlightenment: an interpretation (the rise of modern paganism)*. Londra, 1967.

GIERKE, O. *Natural Law and the Theory of Society, 1500–1800*, traducere și introducere de E. Barker. Cambridge, 1934.

GIGANTE, M. *Nomos Basileus*. Neapole, 1956.

GILLESPIE, C.M. „The Use of ειδος and ιδεα in Hippocrates", *CQ*, 1912, 179–203.

GILLESPIE, C.M. „The Logic of Antisthenes", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1913, 479–500 și 1914, 17–38.

GLADIGOW, B. „Zum Makarismos des Weisen", *Hermes*, 1967, 404–433.

GOMME, A.W. *A Historical Commentary on Thucydides*. 3 volume, Oxford, 1945–1956.

GOMPERZ, H. *Sophistik und Rhetorik*. Leipzig și Berlin, 1912.

GOMPERZ, T. *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*. 4 volume, Londra, 1901–1912. (Vol. I tradus de L. Magnus, volumele II-IV de C.G. Berry.) Reeditate: Londra, 1964.

GOULDNER, A.W. *Enter Plato*. Londra, 1967.

GRAHAM, H.G. „The Classics in the Soviet Union", *Classical World*, LIV (1960–1961), 205–213.

GRANT, Sir A. *The Ethics of Aristotle, Illustrated with Essays and Notes*. Ediția a IV-a, 2 volume, Londra, 1885.

GREENE, W.C. *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*. Harvard Univ. Press, 1944. Reeditată: New York și Evanston, 1963.

GREENLEAF, W.H. *Order, Empiricism and Politics: two traditions of English thought, 1500–1700*. Oxford (pentru Univ. of Hull), 1964.

GROTE, G. *Plato and the other Companions of Sokrates*. Ediția a III-a, 3 volume, Londra, 1875.

GROTE, G. *A History of Greece from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great.* 10 volume, ediția a VI-a, vol. 7, Londra, 1888.

GUTHRIE, W.K.C. „Notes on some passages in the second book of Aristotle's *Physics*", *CQ*, 1946, 70–76.

GUTHRIE, W.K.C. *The Greeks and their Gods.* Londra, 1950 (și reeditările ulterioare).

GUTHRIE, W.K.C. *Orpheus and Greek Religion.* Ediție revizuită, Londra, 1952.

GUTHRIE, W.K.C. *Plato, Protagoras and Meno*, traducere cu introducere, cuprins etc., Harmondsworth (Penguin Books), 1956 (și reeditările ulterioare).

GUTHRIE, W.K.C. *In the Beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man.* Londra, 1957.

HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus, translated with introduction and commentary.* Cambridge, 1952.

HAMILTON, E. și CAIRNS, H. (ed.). *The Collected Dialogues of Plato including the Letters.* New York, 1961.

HAMILTON, W. *The Symposium by Plato, a new translation.* Harmondsworth (Penguin Books), 1951 (și reeditările ulterioare).

HARDT FOUNDATION. *See Entretiens...*

HARE, R.M. *Freedom and Reason.* Oxford, 1963 (și reeditările ulterioare).

HARRISON, A.R.W. *The Laws of Athens: Family and Property.* Oxford, 1968.

HARRISON, E.L. „Was Gorgias a Sophist?", *Phoenix*, 1964, 183–192.

HARRISON, E.L. „Plato's Manipulation of Thrasymachus", *Phoenix*, 1967, 27–39.

HART, H.L.A. *Law, Liberty and Morality.* Oxford, 1963.

HAVELOCK, E.A. *The Liberal Temper in Greek Politics.* Londra, 1957.

HEATH, T.L. *A History of Greek Mathematics.* 2 volume, Oxford, 1921.

HEINIMANN, F. *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts.* Basel, 1945 (reeditată în 1965).

HIRZEL, R. *Der Dialog.* 2 volume, Leipzig, 1895.

HIRZEL, R. „Αγραφος νομος. *Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften, Ph.-hist. Klasse*, 1903, nr. 1.

HOBBES, T. *Leviathen*, ed. R. Waller. Cambridge, 1904.

HOLLAND, R.F. „On Making Sense of a Philosophical Fragment", *CQ*, 1956, 215–220.

HOURANI, G.F. „Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's *Republic*", *Phronesis*, 1962, 110–120.

HUME, D. *Essays and Treatises.* Edinburgh, 1825.

HUME, D. *Of the Original Contract.* În *Social Contract*, ed. Barker, *q.v.*

JACOBY, F. *Diagoras* o αθεος. Berlin, 1960. (*Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, Ph.-hist. Kl.*, 1959, nr. 3.)

JAEGER, W. *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, traducere de G. Highet. 3 volume, Oxford, 1939–1945 (vol. I, ediția a II-a).

JAEGER, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers.* Oxford, 1947.

JAEGER, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, traducere de R. Robinson, ediția a II-a, Oxford, 1948 (și reeditările ulterioare).

JOAD, C.E.M. „Plato Defended", *Journal of Education*, 1945, 163–165.
JOËL, K. *Geschichte der antiken Philosophie*. I. Band, Tübingen, 1921.
JOHN, H. „Das musikerziehende Wirken Pythagoras und Damons", *Das Altertum*, 1962, 67–72.
JONES, W.H.S. *Hippocrates, with an English Translation*. Volumele I, II și IV, Londra și New York (ed. Loeb), 1923–1931.
JOSEPH, H.W.B. *Essays in Ancient and Modern Philosophy*. Oxford, 1935.
JOWETT, B. *The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions*. Ediția a IV-a, 4 volume, Oxford, 1953.
KAERST, J. „Die Entstehung der Vertragstheorie im Altertum", *Zeitschrift für Politik*, 1909, 505–538.
KAHN, C.H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*. New York, 1960.
KAHN, C.H. „The Greek Verb « to be » and the Concept of Being", *Foundations of Language*, 1966, 245–265.
KELSEN, H. „Platonic Love", *American Imago*, 3 (1944), 3–109.
KENNEDY, G. *The Art of Persuasion*. Londra, 1963.
KERFERD, G.B. „The Doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*", *Durham Univ. Journal*, 1947, 19–27.
KERFERD, G.B. „The First Greek Sophists", *CR*, 1950, 8–10.
KERFERD, G.B. „Protagoras's Doctrine of Justice and Virtue in the *Protagoras* of Plato", *JHS*, 1953, 42–45.
KERFERD, G.B. „The Relativism of Prodicos", *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXVII (1954–1955), 249–256.
KERFERD, G.B. „Gorgias on Nature or that which is not", *Phronesis*, 1955, 3–25.
KERFERD, G.B. „The Moral and Political Doctrines of Antiphon the Sophist", *PCPS*, n.s. IV (1956–1957), 26–32.
KERFERD, G.B. „Thrasymachus and Justice: a Reply", *Phronesis*, 1964, 12–16.
KERFERD, G.B. Review of Lloyd's *Polarity and Analogy*, *CR*, 1968, 77–79.
KERN, O. (ed.). *Orphicorum Fragmenta*. Berlin, 1922.
KIRK, G.S. și RAVEN, J.E. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, 1957. (Texte alese, cu introducere și comentarii.)
KNEALE, W. și M. *The Development of Logic*. Oxford, 1962.
KNIGHT, A.H.J. *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and particularly of his connexion with Greek literature and thought*. Cambridge, 1933.
KROLL, W. „Rhetorik", *RE*, Suppl. VII (1940), 1039–1138.
LASLETT, P. *vezi* Locke, J.
LASSERRE, F. Plutarque *De la musique* (text, traducere și comentarii, cu un studiu despre educația muzicală în Grecia). Lausanne, 1954.
LEE, H.D.P. *Plato, the Republic: a new translation*. Harmondsworth (Penguin Classics), 1955.
LEISEGANG, H. „Platon (I) Der Philosoph", *RE*, XL. Halbb. (1941), 2342–2537.
LESKY, A. *A History of Greek Literature*. Ediția a II-a, traducere de J. Willis și C. de Heer, Londra, 1966.
LEVI, A. „Le teorie metafisiche logiche e gnoseologiche di Antistene", *Revue de l'histoire de la philosophie*, 1930, 227–249.

LEVI, A. „The Ethical and Social Thought of Protagoras", *Mind*, 1940, 284–302.
LEVI, A. „Studies on Protagoras. The Man-measure Principle: its meaning and applications", *Philosophy*, 1940, 147–167.
LEVI, A. „Ippia di Elide e la corrente naturalistica della Sofistica", *Sophia*, 1942, 441–450.
LEVINSON, R.B. *In Defense of Plato*. Cambridge, Mass., 1953.
LEVY, M.A. *Political Power in the Ancient World*, traducere de Jane Costello. Londra, 1965.
LEYDEN, W. von. „Aristotle and the Concept of Law", *Philosophy*, 1957, 1–19.
LITTRÉ, É. *Œuvres Complètes d'Hippocrate. Traduction nouvelle, avec le texte grec en regard... accompagné d'une introduction, de commentaires médicaux etc.* Paris, 1839–1861.
LLOYD, G.E.R. „Who is Attacked in *On Ancient Medicine?*", *Phronesis*, 1963, 108–126.
LLOYD, G.E.R. *Polarity and Analogy: two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge, 1966.
LLOYD, G.E.R. „The Role of Medical and Biological Analogies in Aristotle's Ethics", *Phronesis*, 1968, 68–83.
LLOYD-JONES, H. „Zeus in Aeschylus", *JHS*, 1956, 55–67.
LOCKE, J. *Second Treatise on Civil Government*. In *Social Contract*, ed. Barker, *q.v.*
LOCKE, J. *Two Treatises of Government*. Editat de P. Laslett, Cambridge, 1960.
LOENEN, D. *Protagoras and the Greek Community*. Amsterdam, 1940.
LONGRIGG, J. „Philosophy and Medicine: some early interactions", *HSCP*, 1963, 147–175.
LORENZ, K. și MITTELSTRASS, J. „On Rational Philosophy of Language: the Programme in Plato's *Cratylus Reconsidered*", *Mind*, 1967, 1–20.
LURIA, S. „Antiphon der Sophist", *Eos*, 1963, 63–67.
MAAS, P. „Kinesias", *RE*, XXI, Halbb. (1921), 479–481.
MAASS, E. „Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Prosa: I. Über die erhaltenen Reden des Gorgias", *Hermes*, 1887, 566–581.
MAGUIRE, J.P. „Plato's Theory of Natural Law", *Yale Classical Studies*, 1947, 151–178.
MAYER, H. *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*. Paderborn, 1913.
MENZEL, A. (1) „Protagoras als Gesetzgeber von Thurioi", (2) „Die Sozialphilosophischen Lehren des Protagoras". Ambele reunite în *Hellenika (Gesammelte kleine Schriften)*, Baden-bei-Wien, 1938, pp. 66–82 și 83–107.
MERLAN, P. „Alexander the Great of Antiphon the Sophist?", *CP*, 1950, 161–166.
MEWALDT, J. *Kulturkampf der Sofisten*. Tübingen, 1928.
MOMIGLIANO, A. „Prodico di Ceo e le dottrine del linguaggio da Democrito ai Cinici", *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, LXV (1929–1930), 95–107.
MOMIGLIANO, A. „Sul pensiero di Antiphonte il sofista", *Rivista di filologia classica*, 1930, 129–140.

MONDOLFO, R. *Problemi del pensiero antico*. Bologna, 1936.
MONDOLFO. Vezi și ZELLER-MONDOLFO.
MOORE, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge, 1903.
MORRISON, J.S. „The Place of Protagoras in Athenian Public Life", *CQ*, 1941, 1–16.
MORRISON, J.S. „An Introductory Chapter in the History of Greek Education", *Durham Univ. Journal*, 1949, 55–63.
MORRISON, J.S. „The Origins of Plato's Philosopher-Statesman", *CQ*, 1958, 198–218.
MORRISON, J.S. „Antiphon", *PCPS*, 1961, 49–58.
MORRISON, J.S. „The *Truth* of Antiphon", *Phronesis*, 1963, 35–49.
MOSER, S. și KUSTAS, G.L. „A Comment on the « Relativism » of Protagoras", *Phoenix*, 1966, 111–115.
MÜLLER, C.W. „Protagoras über die Götter", *Hermes*, 1967, 140–159.
MURRAY, G. *Greek Studies*. Oxford, 1946.
NAUCK, A. (ed.). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Ediția a II-a, Leipzig, 1889.
NESTLE, W. *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung*. Stuttgart, 1901.
NESTLE, W. „Untersuchungen über die philosophischen Quellen des Euripides", *Philologus*, Supplementband VIII, 1899–1901, 557–665.
NESTLE, W. „Kritias", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1903, 81–107 și 178–199 (retipărit în *Griechische Studien*, Stuttgart, 1948, 403–429).
NESTLE, W. „Die Schrift des Gorgias « Über die Natur oder über das Nichtseiende »", *Hermes*, 1922, 551–562.
NESTLE, W. *Platon: Protagoras*. 7. Auflage, Leipzig și Berlin, 1931.
NESTLE, W. „Die Horen des Prodikos", *Hermes*, 1936, 151–157 (retipărit în *Griechische Studien*, Stuttgart, 1948, 403–429).
NESTLE, W. „Xenophon und die Sophistik", *Philologus*, 1939, 31–40 (retipărit în *Griechische Studien*, Stuttgart, 1948, 430–450).
NESTLE, W. *Vom Mythos zum Logos*. Ediția a II-a, Stuttgart, 1941.
NEURATH, O. și LAUWERYS, P. „Plato's *Republic* and German Education", *Journal of Education*, 1945, 47–59.
NEWMAN, W.L. *The Politics of Aristotle, with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory*. 4 volume, Oxford, 1887–1902.
NORTH, H. *Sophrosyne: self-knowledge and self-restraint in Greek literature*. New York, 1966.
NOTT, K. „German Influence on Modern French Thought", *The Listener*, 13 ianuarie 1955.
O'BRIEN, D. „The Relation of Anaxagoras and Empedocles", *JHS*, 1968, 93–113.
Oxyrhynchus Papyri, ed. B.P. Grenfell, A.S. Hunt *et al.* 1898- (continuă).
PAGE, D.L. „Pindar: P. Oxy. 2450, fr. I", *PCPS*, 1962, 49–51.
PEARSON, A.C. „Atheism (Greek and Roman)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. Hastings. Vol. 2, Edinburgh, 1909, 184 f.
PEIPERS, D. *Untersuchungen über das System Platos. Erster Theil: Die Erkenntnistheorie Platos*. Leipzig, 1874.

PLÖBST. „Lysias", *RE*, XXVI. Halbb. (1927), 2533–2543.
POHLENZ, M. „Anonymus περι νομων", *Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften*, Göttingen (Ph.-hist. Klasse), 1924, 19–37 (retipărit în *Kleine Schriften*, vol. II, 314–332).
POHLENZ, M. „Nomos", *Philologus*, 1948, 135–142 (retipărit în *Kleine Schriften*, ed. H. Dörrie, Hildesheim, 2 volume, 1965, vol. II, 333–340).
POHLENZ, M. „Nomos und Physis", *Hermes*, 1953, 418–438 (retipărit în *Kleine Schriften*, vol. II, 341–360).
POHLENZ, M. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. 2 volume, Göttingen, ediția a III-a, 1964.
POPPER, Sir K.R. *Conjectures and Refutations*. Ediția a II-a, Londra, 1965.
POPPER, Sir K.R. *The Open Society and its Enemies*, vol. I, The Spell of Plato, ediția a V-a, Londra, 1966.
RADERMACHER, L. *Artium Scriptores: Reste der voraristotelischen Rhetorik*. Viena, 1951 (*Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie*, 227, 3).
RENSI, G. *Figure di filosofi*. Neapole, 1938.
ROBIN, L. *Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit*, traducere din *La Pensée Grecque* de M.R. Dobie. Londra, 1928. (O a treia ediție franceză a fost publicată de P.-M. Schuhl în 1963.)
ROSENMAYER, T.G. „The Family of Critias", *AJP*, 1949, 404–410.
ROUSSEAU, J.-J. *Social Contract and Discourses*. Londra (ed. Everyman), 1913 (reeditat în 1966).
ROUSSEAU, J.-J *The Social Contract*, traducere de G. Hopkins. În *Social Contract*, ed. Barker, *q.v.*
RUSSELL, Lord. *Autobiography*, vol. II, London, 1968.
SACHS, E. *De Theaeteto Atheniensi Mathematico*. Berlin Diss. 1914.
SALOMON, M. „Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Römische Abteilung*, 1911, 129–167.
SCHLAIFER, R. „Greek Theories of Slavery", *HSCP*, 1936, 165–204 (retipărit în Finley, *Slavery, q.v.*).
SCHMID, WILHELM și STÄHLIN, O. *Geschichte der griechischen Literature*. I. Teil, Die Classische Periode, 3. Band, I. Hälfte. München, 1940.
SCHULTZ, W. „Herakles am Scheidewege", *Philologus*, 1909, 489–499.
SELTMAN, C.T. *Approach to Greek Art*. Londra, 1948.
SHOREY, P. „Φυσις, μελετη, επιστημη", *TAPA*, 1909, 185–201.
SHOREY, P. *What Plato Said*. Chicago, 1933.
SICKING, C.M.J. „Gorgias und die Philosophen", *Mnemosyne*, 1964, 225–247.
SIDGWICK, H. „The Sophists", *Journal of Philology*, 1872, 288–307, și 1873, 66–80.
SINCLAIR, A.T. *A History of Greek Political Thought*. Londra, *1951*.
SKEMP, J. B. *Plato's Statesman: a translation of the Politicus of Plato with introductory essays and footnotes*. Londra, 1952.
SNELL, B. *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens*. Berlin, 1924 (*Philol. Untersuchungen*, 29).

SNELL, B. *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought.* Oxford (Blackwell), 1953.

SOLMSEN, F. Review of Heinimann's *Nomos und Physis* in *AJP*, 1951, 191–195.

STEGEMANN, W. „Teisias", *RE*, 2. Reihe, IX. Halbb. (1934), 139–149.

STENZEL, J. „Antiphon", *RE*, Suppl. IV (1924), 33–43.

STENZEL, J. „Logik", *RE*, XXV. Halbb. (1926), 991–1011.

STENZEL, J. *Plato's Method of Dialectic*, tradus și editat de D.J. Allan. Oxford, 1940.

STRAUSS, L. „The Liberalism of Classical Political Philosophy", *Review of Metaphysics*, 1959, 390–439.

TARRANT, D. *The Hippias Major Attributed to Plato, with introductory essay and commentary.* Cambridge, 1928.

TATE, J. (a) „The Greek for Atheism", *CR*, 1936, 3–5. (b) „More Greek for Atheism", *CR*, 1937, 3–6.

TATE, J. Review of W.K.C. Guthrie, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, *CR*, 1951, 156.

TAYLOR, A.E. *Plato, the Man and his Work.* Londra, 1926.

TAYLOR, A.E. *A Commentary on Plato's Timaeus.* Oxford, 1928.

THEILER, W. „Νομος ο παντων βασιλευς", *Museum Helveticum*, 1965, 69–80.

THOMPSON, E.S. *The Meno of Plato, edited with introduction, notes and excursuses.* Londra, 1901 (reeditat în 1937).

THOMSON, G. *The Oresteia of Aeschylus, edited with introduction, translation and commentary in which is included the work of the late W.G. Headlam.* 2 volume, Cambridge, 1938.

THORSON, T.L. (ed.). *Plato, Totalitarian or Democrat?* Englewood Cliffs. N.J., 1963.

TREVELYAN, H. *The Popular Background to Goethe's Hellenism.* Londra, 1934.

TURNER, E.G. „Athenians learn to write: Plato, *Protagoras* 326d", *BICS*, 1965, 67–69.

„UEBERWEG–PRAECHTER." Ueberweg, F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ed. K. Praechter. Ediția a XIII-a, Basel, 1953 (reeditare fotografică a celei de-a XII-a ediții, 1923).

UNTERSTEINER, M. *The Sophists*, traducere de K. Freeman. Londra, 1957.

UNTERSTEINER, M. *I Sofisti, testimonianze e frammenti*, Florența. Fasc. I, *Protagora e Seniade*, ediția a II-a, 1961. Fasc. II, *Gorgia, Licofrone e Prodico*, ediția a II-a, 1961. Fasc. III, *Trasimaco, Ippia, Anon. Iamblichi*, Διϲϲοι λογοι, *Anon.* π. νομων, *Anon.* π. μουϲικης, 1954. Fasc. IV (cu A. Battegazzore), *Antiphonte, Crizia*, 1962.

VERSÉNYI, L. „Protagoras's Man-measure Fragment", *AJP*, 1962, 178–184.

VERSÉNYI, L. *Socratic Humanism.* New Haven, Conn., și Londra (Yale Univ. Press), 1963.

VLASTOS, G. „Ethics and Physics in Democritus", *Philosophical Review*, 1945, 578–592, și 1946, 53–64.

Indice de nume

Adeimantos 85, 89
Aelius Aristides 109, 110
Agathon 217
Alcibiade189, 218, 237, 238, 244
Alexandros 171, 172, 174, 175
Alkidamas 28, 129, 131, 132, 178, 218, 245–247
Alkmaion 33, 160, 220
Ammianus Marcellinus 231
Ammonius 174
Anacreon 239
Anaxagoras, 11, 15, 23, 32, 43, 141, 157, 165, 182–184, 186, 197, 228, 240, 250
Anaximandru 20, 98, 159
Anaximene 159, 197
Andokides 102, 145
Andron 88
Anonymus Iamblichi 62–66, 204, 222, 247, 248
Antimoiros 37
Antiphon 26, 28, 34, 44, 48, 64, 87, 92–97, 99, 101, 108, 115, 118, 121, 126, 129, 134, 138, 142, 165–167, 169, 170, 177, 180, 181, 185, 195, 200, 204, 206, 226–232, 246–248.
Antistene 43, 64, 99, 136, 169–177, 197, 198, 218, 240–245, 248
Anytos 37–39
Archelaos (filozoful) 48, 53, 98, 135
Archelaos din Macedonia 89, 233
Archytas 125
Aristippos 220
Aristofan 7, 32, 34, 35, 44–46, 87, 90, 97, 128, 131, 136, 156, 167, 179, 183, 185, 189, 190, 196, 211, 218, 220, 232
Aristogeiton 65, 68, 115, 118, 121
Aristotel 16, 23, 26, 28, 29, 31, 37, 46, 48–50, 52, 53, 60, 65, 99, 100, 103–105, 107, 113, 115, 116, 124, 126, 127, 129, 131, 132, 140, 147, 149–151, 154, 157, 158, 164–166, 170, 171, 173, 175, 176, 178, 179, 202, 205, 214, 215, 219, 224, 230, 233, 237, 241, 243, 246–248
Aspasia 183
Athenagoras 123, 125
Athenaios 32, 224, 246
Ayer, A.J. 135

Bacon, Francis 15, 16
Barker, E. 109, 114, 117
Bignone, E. 96, 230–232
Blass, F. 247, 248
Brasidas 81
Burnet, J. 22, 154

Caizzi, F. 174
Callias 40, 41, 44, 218, 222, 242

Callicles 25, 26, 38, 41, 63, 84, 88–92, 97, 99, 100, 108, 110, 117, 121, 181, 195, 236
Calogero, G. 154, 155, 179
Campbell, A.H. 109, 154, 241
Chairephon 41
Charicles 237
Charmides 236
Charondas 22
Chiapelli, A. 163
Chilon 239
Cinesias 195
Cicero 44, 49, 89, 183, 188, 190–192, 198, 246
Cirus 33, 243
Classen, C.J. 154
Cleisthenes 24, 113
Clement din Alexandria 224, 231, 240
Cleon 24, 41, 77, 82
Cole, A.T. 248
Confucius 220
Corax 147, 215
Cornford, F.M. 143, 151, 154, 178
Crates 243
Cratylos 164, 168–170, 174
Critias 26, 27, 45, 57, 61, 64, 65, 73, 99, 115, 118, 146, 165, 189, 195, 204, 218, 236–240, 248
Critobulos 140
Cross, R.C., și Woozley, A.D. 118, 120
Cynosarges 242

Darius 22, 89, 110
Demaratos 61
Democrit 15, 16, 20, 21, 23, 48, 52, 53, 55, 61, 64, 87, 124, 151, 152, 159, 163, 165, 167, 169, 177, 181, 182, 186, 190, 194, 201, 209, 218, 230, 238, 248
Demostene 34, 65, 67, 100, 104, 129, 246
Descartes, R. 14
Devlin, Lord 116
Diagoras din Melos 189, 195
Diodoros 65, 71, 74, 210, 231, 242
Diodotos din Atena 77
Diogene din Apollonia 33, 186, 187
Diogene din Oenoada 188
Diogene din Sinope 240–243
Diogenes Laertios 31,53,187, 188, 210, 242, 243, 245, 246
Dionysios din Halicarnas 217, 233
Diopeithes 183
Diotima 33
Disraeli, B. 216
Dodds, E.R. 91, 92, 97, 111, 115, 193, 248

Ehrenberg, V. 111
Empedocle 20, 32, 33, 41, 52, 56, 87, 98, 104, 141, 148, 159, 160, 162, 192, 197, 215, 220, 239
Ephialtes 24
Epicur 230
Epiphanios 192
Eschine din Sphettos 32, 34, 36
Eschil 31, 32, 34, 46, 47, 55, 58, 68, 102, 105, 156
Esop 228
Euclid din Megara 175
Eudemos 176
Euenos 43
Euhemeros 189, 191, 192
Eupolis 44
Euripide 7, 22, 23, 27, 28, 31–33, 42, 45, 46, 52, 55, 57, 58, 67, 71, 87, 97, 100, 102, 105–107, 113, 124, 125, 127–133, 136, 156, 183–186, 192, 196, 200, 206, 214, 240, 247
Eusebius 188
Eustathios 44
Euthydemos 32, 168

Fehling, D. 167
Fidias 37
Fritz, K. von 155, 211

Galen 44, 165, 166, 220, 239
Gigante, M. 65, 111, 248
Glaucon 26, 32, 84–86, 94, 95, 115–118, 121, 236
Goethe, I. W. 241
Gomperz, H. 25, 126, 143, 155, 231, 248
Gomperz, T. 19, 46, 154, 155
Gorgias 15, 20, 21, 25, 26, 28, 29, 37, 38, 40–44, 46–48, 50, 86, 88, 99, 104, 107, 115, 124, 131, 133, 138, 148, 149, 152, 158–163, 165, 166, 172, 177, 180, 181, 202, 214–220, 223, 227, 231, 238, 241, 242, 244–247, 250
Grant, A. 18, 46, 135, 154, 211
Greene, W.C. 64, 227
Greenleaf, W.H. 14
Grote, G. 17, 18, 19, 35, 49, 84, 154, 163, 174, 211, 220, 225, 241
Grotius, H. 13

Hackforth, R. 137
Hart, H.L.A. 52
Havelock, E.A. 16, 19, 48, 49, 227, 234, 235
Heinimann, F. 53, 111, 112, 154, 226
Heraclit 43, 51, 104, 107, 137, 151, 163, 165, 182, 197, 201
Herakleides din Pont 210
Hermias 84
Hermocrates 76, 81
Hermogenes 168, 169, 174, 177, 230, 231, 238
Herodicos 215
Herodot 21, 22, 31, 36, 61, 64, 90, 110, 111, 113, 134, 155–157, 201, 250
Hesiod 30, 31, 36, 51, 55, 56, 104, 185, 203, 246
Hippias 26, 28, 40–44, 48, 62, 64, 67, 95, 100, 101, 102, 105, 106, 113, 115, 118, 121, 133, 134, 136, 148, 181, 184, 209, 218, 222–226, 241, 242, 248
Hippocrates 38, 43, 53, 88, 133, 155, 177, 205, 218
Hippodamos 116, 122
Hippon 195
Hirzel, R. 103
Hobbes, Thomas 84, 118–120
Homer 30, 36, 56, 167, 178, 185, 192, 201, 224, 244, 246
Horațiu 199
Hume, D. 106, 135

Ion din Chios 33, 160
Isocrate 31, 33, 37, 57, 65, 67, 73, 74, 126, 159, 160, 191, 205, 217, 246, 248, 252
Isus 96

Jaeger, W. 45
Joël, K. 18, 46, 154, 155, 218, 241, 245, 248
Joseph, H.W.B. 84
Jowett, B. 18

Kahn, C.H. 155, 163
Kant, I. 45
Kerferd, G.B. 84

Lactanțiu 198
Lahes 219
Lesky, A. 11, 154
Leucip 87
Levi, Ad. 101, 154
Levinson, R.B. 16, 91, 132
Linos 30
Lloyd, G.E.R. 73
Locke, John 13, 27, 109, 120
Luria, S. 232
Lycurg 66, 68, 113, 224
Lykophron 26, 48, 115, 116, 118, 119, 121, 127, 128, 175, 177, 218, 245, 247
Lysias 54, 65, 102, 145, 189, 195

Macaulay, T.B. 15, 23
Mamercos 224, 225
Meletos 186
Melissos 33, 159–161, 187, 220
Menedemos 175
Menon 29, 33, 149, 200, 202, 205, 216, 218, 219, 250
Miccos 33, 35
Mill, J.S. 116
Minucius Felix 190–192
Mnesiphilos 36
Momigliano, A. 181, 227, 228
Morrison, J.S. 31, 165, 166, 232
Moschion 55, 57, 71
Musaios 36, 224

Nestle, W. 132, 154, 156, 157, 208, 223, 248
Newman, W.L. 131
Nicolaos din Siracuza 74
Nietzsche, F. 19, 92
Nott, K. 16

O'Brien, D. 247
Orfeu 36, 224
Origene 226

Parmenide 14, 21, 32, 33, 44, 87, 141, 148, 152, 158–164, 176, 217, 220, 244
Pericle 24, 25, 62, 68, 77, 82, 102, 116, 125, 183, 210, 218, 245, 250
Pearson, A.C. 188
Perseu (stoicul) 190, 191
Phaleas 126
Pheidostratos 41
Pherekydes 240
Philemon 129
Philodemos 190–192, 198
Philoponos 239
Philostratos 215, 227, 237
Pindar 31, 32, 109–112, 184, 200, 201, 203, 224
Pisistrate 24
Pitagora 31, 250
Platon 13–19, 23, 25, 26, 28, 29, 34–40, 43–46, 48–51, 53, 57, 63, 65–67, 80, 83, 84, 88, 91, 92, 94, 98–100, 102, 103, 108–110, 113, 115, 117–119, 121, 124, 126, 132, 134–136, 142, 143, 145, 146, 148, 150, 152, 154–158, 160, 163, 164,166, 167, 170, 172–179, 183, 187–189, 195–197, 199, 201, 204, 205, 209–212, 214–221, 223–225, 227, 231, 233–237, 240, 242, 245, 248–251
Plutarh 36, 183, 186, 206, 210, 226, 229, 242
Pohlentz, M. 65, 66, 68, 112
Polos 88, 89, 148
Polybios 194
Popper, K.R.16, 114, 118, 236, 241
Proclos 225
Prodicos 28, 32, 34, 37, 38, 40, 41, 44, 48, 64, 99, 148, 167, 179–181, 189–194, 209, 215, 218–223, 225, 241, 242
Protagoras 12, 15, 20, 22, 23, 25–29, 32, 34–40, 42–44, 47, 48, 50, 51, 55, 57–60, 62–64, 68, 92, 99, 106, 114, 115, 118, 120, 121, 124, 136–144, 146, 148–158, 160, 165, 167–170, 172, 177–181, 183, 187, 188, 193, 201–205, 209–219, 223, 238, 241, 244, 246, 248, 249, 251
Proxenos 149, 218
Pyrilampes 88

Rensi, G. 91, 163
Rousseau, J.-J. 27, 56, 100, 109, 120
Russell, Bertrand 16

Salomon, M. 83, 115, 208
Schlaifer, R. 129
Schiller, F. 28
Schmid, Wilhelm 43, 180, 227, 241
Seltman, C.T. 140

Sextus Empiricus 150–152, 154, 158, 160–162, 164, 188, 191–193, 249
Shakespeare 125
Sidgwick, H. 17, 18, 49, 218
Simonds, Lord 116
Simonides 32, 36, 167, 218, 219, 224, 244
Simplicius 159, 174, 175
Socrate17, 24, 29, 33–45, 57, 59, 60, 62–64, 67, 78–80, 83–85, 88–92, 94–97, 99–103, 106, 108, 114, 115, 117, 119–122, 124, 132, 134, 136, 137, 139–141, 146, 149, 160, 164, 166–170, 174–177, 179, 183, 185, 186, 189, 197, 199, 201, 202, 205–207, 209–211, 216, 218–220, 222, 223, 226, 231–234, 236, 237, 240–245, 248, 250–252
Sofocle 23, 26, 34, 51, 55, 66, 68, 70, 101, 106, 125, 156, 192, 229
Solon 22, 24, 31, 36, 104, 105, 238
Stenzel, J. 178, 232
Stilpon 175
Stobaios 227, 228, 240

Tales 224
Taylor, A.E. 84
Teisias 49, 147, 148, 157, 215, 233
Temistocle 36
Teofrast 162, 233
Thamyris 32
Thargelia din Milet 224
Themistios 191, 193
Theodoros din Cyrene 189
Theognis 30–32, 128, 199, 238
Theramenes 236, 237
Thomson, G. 102
Thrasymachos 25, 44, 48, 75, 78–84, 87, 89, 90, 139, 181, 186, 232–235
Tigranes 33
Tucidide 7, 23, 25, 34, 42, 45, 51, 54, 63, 64, 75–77, 81, 82, 86, 87, 89, 107, 123, 125, 139, 180, 181, 201, 217, 226, 231, 232, 235, 241
Tyrtaios 113

Untersteiner, M. 54, 96, 111, 134, 154–156, 162, 163, 190, 191, 232, 248

Versényi, L. 138, 157
Vlastos, G. 211

Xeniades 164
Xenofan 11, 41, 43, 56, 182, 184, 185, 188, 197, 198
Xenofon 32, 35, 37–39, 62, 95, 100, 101, 103, 113, 115, 122, 124, 134, 140, 146, 149, 156, 185, 220, 223, 231, 232, 237, 241–245
Xerxes 61, 89, 209

Zaleucos 22
Zeller, E. 17, 45, 154, 155, 163
Zenon din Citium 243, 244
Zenon din Elea 159, 161

Cuprins

LISTA ABREVIERILOR 5

PREFAȚĂ 7

NOTA TRADUCĂTORULUI 9

I. INTRODUCERE 11

II. TEMELE ARZĂTOARE ALE ZILEI 20

III. CE ESTE SOFISTUL 30

1. Cuvîntul „sofist" 30

2. Sofiștii 36

a) Profesionalismul 36

b) Statutul de călători de la o cetate la alta 39

c) Metodele 40

d) Interese și perspective generale 42

e) Declin sau adolescență? 45

f) Retorică și scepticism 46

g) Soarta literaturii sofistice: Platon și Aristotel 48

IV. ANTITEZA *NOMOS–PHYSIS* ÎN MORALĂ ȘI POLITICĂ 51

1. Introducere 51

2. Susținătorii *nomosului* 55

a) Teorii antropologice ale progresului 55

b) Protagoras despre starea originară a lumii 57

c) Alte echivalări ale *nomosului* cu dreptatea și binele (Critias, exemple din Herodot și Euripide, Socrate, *Anonimul lui Iamblichos*, pseudo-Lysias, *Discursul împotriva lui Aristogeiton*) 60

Anexă: Cîteva fragmente despre progresul uman 68

3. Realiștii 75
a) Tucidide 75
b) Thrasymachos în dialogul *Republica* 78
c) Glaucon și Adeimantos 84
d) Natură și necesitate 86
4. Susținătorii *physisului* 87
a) Egoismul 88
i. Callicles: *physisul* ca dreptul celui mai puternic .. 88
ii. Antiphon: *physisul* ca interesul luminat pentru sine 92
iii. Alte mărturii (Euripide, Aristofan, Platon) 96
b) Umanismul: legile scrise și legile nescrise 99
Anexă: Pindar despre *nomos* 109

V. CONTRACTUL SOCIAL 113

VI. EGALITATEA 123
1. Egalitatea politică 123
2. Egalitatea averilor 126
3. Egalitatea socială 126
4. Sclavia 128
5. Egalitatea rasială 132

VII. RELATIVITATEA VALORILOR ȘI EFECTELE EI ASUPRA TEORIILOR ETICE 135

VIII. RETORICĂ ȘI FILOZOFIE (aparență și ființă, opinie și cunoaștere, a convinge și a demonstra) 145
1. Introducere 145
2. Protagoras 149
Anexă: Protagoras, fr. I D.K.: despre traducerea unor termeni 153
3. Gorgias 157
4. Alte concepții: scepticismul extrem și cel moderat (Xeniades, Cratylos, Antiphon) 164
5. Limba și obiectele sale 166
6. Gramatica 177
Note suplimentare: 1) Prodicos și Tucidide, 2) Sinonimia și filozofia 180

IX. TEORII RAȚIONALISTE DESPRE RELIGIE: AGNOSTICISM ȘI ATEISM 182
1. Criticile religiei tradiționale 182

2. Agnosticismul: Protagoras 187
3. Ateismul: Diagoras, Prodicos, Critias. Cele două tipuri de ateu prezentate de Platon 188
4. Monoteismul: Antistene 196

X. POATE FI ÎNVĂȚATĂ VIRTUTEA? 199

XI. OAMENII 208
I. Introducere 208
1) Protagoras 209
2) Gorgias 214
3) Prodicos 218
4) Hippias 222
5) Antiphon 226
Notă suplimentară: identitatea lui Antiphon 230
6) Thrasymachos 232
7) Critias 236
8) Antistene 240
9) Alkidamas 245
10) Lykophron 247
II. Autori anonimi 247
a) Anonimul lui Iamblichos 247
b) Dublul argument 249

NOTE 253

BIBLIOGRAFIE 335

INDICE DE NUME 347